Símbolos naturales

Exploraciones en cosmología

MARY DOUGLAS

Mary Douglas

Símbolos naturales

Exploraciones en cosmología

Versión española de Carmen Criado

Alianza Editorial

Titulo original:
Natural Symbols - Explorations in Cosmology

Primera edición en «Alianza Universidad»: 1978
Primera reimpresión en «Alianza Universidad»: 1988

Creative Commons

1970, 1973 by Mary Douglas
Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1978, 1988
Calle Milan, 38, 28043 Madrid; telef. 200 00 45
ISBN: 84-206-2217-6
Deposito legal: M. 18.553-1988

INDICE

Agradecimientos	4
Introducción	8
1. El rechazo del ritual	15
2. Hacia una experiencia interna	36
3. El irlandés de las marismas	54
4. Cuadrícula y grupo	72
5. Los dos cuerpos	89
6. Ejemplos casuísticos	110
7. El problema del mal	134
8. Normas impersonales	151
9. El control de los símbolos	171
10. Fuera de la caverna	187
Bibliografia	200

AGRADECIMIENTOS

Evidentemente, este libro no va dirigido solamente a los antropólogos. Mi deseo es que pueda constituir un puente entre la antropología y otras disciplinas. Con todo, serán aquéllos sus principales críticos, por ser los únicos que pueden juzgar si mi interpretación de las investigaciones de campo es o no acertada, y por ser también los únicos capaces de aportar material que confirme o invalide mi hipótesis. He procurado limitarme a las fuentes más accesibles y de mayor calidad, de modo que si mi utilización de las mismas se juzga idiosincrasia, quien desee hacerlo puede entonces acudir a las investigaciones originales y contrastarlas con mis argumentos. Pero a la larga, dado que los puntos que quiero estudiar en este volumen no han ocupado hasta el momento a los investigadores, sólo podrán venir a confirmar mis argumentos nuevos trabajos planteados bajo el mismo punto de vista.

Quiero expresar mi agradecimiento a quienes me han ayudado de modo más directo. En primer lugar, a los dominicos de *Blackfriars* de Oxford, por haberme invitado a pronunciar la conferencia del día de Santo Tomás de Aquino del 7 de marzo de 1968, así como por haber publicado mi artículo «The Contempt of Ritual» en la revista *New Blackfriars* (junio-julio 1968, núm. 49, págs. 475-482 y 528-535). A ellos debo el estímulo inicial para este trabajo. Debo dar las gracias también al profesor Kenneth Little y al claustro de la Universidad de Edimburgo por haberme invitado a pronunciar las conferencias de la Cátedra Munro en mayo de 1968. He de expresar también mi reconocimiento por los trabajos previos sobre la materia aquí tratada al *Woldingham Association Committee*, y de modo particular a la reverenda madre Eyre, a Mary Don y a Mona MacMillan. La investigación que queríamos impulsar acerca de la educación religiosa no se ha llevado a cabo todavía, pero al menos expongo en estas páginas de forma esquemática algunos de los temas que nos proponíamos abordar.

El primer agradecimiento formal que deseo hacer va dirigido a Basil Bernstein. Es evidente la deuda que tengo con él, y quiero pedirle perdón desde estas páginas si he utilizado inadecuadamente sus ideas. Vaya también mi gratitud al reverendo Cornelius Ernst, O. P., y a Peter Brown por haber leído el original del libro, así como a David Schneider, Víctor Turner y Nur Yalman por sus comentarios a las conferencias que sobre él pronuncié este año en Chicago. Mi

agradecimiento a Bryan Wilson y a Godfrey Lienhardt por haber leído y comentado partes del original; a James Woodburn y Daniel de Coppet por permitirme citar trabajos suyos todavía inéditos y, finalmente, a Rodney Needham por su trabajo de seminario sobre los símbolos naturales que me ha ayudado a centrar mi interés en el tema. Anoto con agradecido reconocimiento los infatigables esfuerzos de mi esposo por mantenerme dentro de los límites del tema de mi investigación. Y gracias a Janet por su ayuda con la bibliografía.

Mary Douglas
Julio 1969

Quedan todavía en esta edición de Pelican muchos puntos oscuros que pueden dar lugar a confusiones. El intento de unificar campos antropológicos de índole muy diversa era, indudablemente, una tarea muy ambiciosa. Diez años más de investigación hubieran dado una mayor solidez a este trabajo, pero los acontecimientos se suceden a una velocidad mayor que la del estudio. Si este ensayo de cosmología comparada puede servir para entender mejor el modo en que justificamos nuestra conducta, tenía que ver la luz sin más tardanza. Una vez publicado, los lectores podrían criticar la debilidad de los argumentos paso a paso y ejemplo por ejemplo. La tesis era demasiado complicada para poder exponerla en menos espacio, demasiado compleja para desmenuzarla sin perder de vista la totalidad del conjunto, y demasiado difícil para continuar estudiándola a título personal. Por eso publiqué la obra en su momento, y debo dar las gracias por las concienzudas críticas que ha recibido, de modo muy especial a los profesores Robin Horton y Philip Gulliver, a la doctora Neubauer y al señor Michael Thompson. Deseo expresar mi reconocimiento al profesor Thomas Luckmann por haberse animado a publicar rápidamente una nueva edición revisada, así como por sus sugerencias acerca de cómo llevarla a buen término. Es evidente que me ha sido imposible hacer referencia a todas las críticas por útiles que fueran. La diferencia básica entre ambas ediciones reside en el intento de clarificar los conceptos centrales de cuadrícula [*grid*] y grupo sobre los cuales descansa el resto del libro. En vez de asignar un cuadrante distinto a cada tipo de sociedad, he preferido colocar en puntos determinados del diagrama ejemplos concretos que muestran la presión que ejerce el grupo o la coherencia de un determinado sistema de

clasificación de acuerdo con los datos que nos proporciona la etnografía o la biografía histórica. Si mi razonamiento es válido llegaremos mucho más lejos que los fenomenólogos que vienen afirmando que el universo que percibimos responde a la sociedad. Podremos llegar a predecir qué tipo de universo resultará con mayor probabilidad de una determinada forma de relación social.
Ahora que ya se ha publicado el ensayo del profesor Bernstein *Clasification and Framing of Educational Knowledge* (1971), mi obra se evidenciará más claramente como la otra cara de su tesis. Con esto me defiendo de los críticos que opinaron que no explicaba de modo satisfactorio la importancia que el trabajo del profesor Bernstein reviste con respecto a mi teoría. La revisión de las nociones de cuadrícula y grupo la he llevado a cabo teniendo en cuenta, precisamente, su idea de cómo debe organizarse un programa de estudios. Ha tratado de dilucidar Bernstein cómo las formas del habla y, más recientemente, los planes de estudios, codifican el esquema de las relaciones sociales, lo mediatizan y lo refuerzan. Todo plan de estudios viene justificado por una cosmología que afirma los principios últimos del universo y a su vez extrae de esos principios un método educativo. Del mismo modo que el profesor Bernstein va más allá del plan de estudios para llegar hasta el esquema de poderes que se pone de manifiesto en la sala de juntas en que se discute dicho plan, me propongo trascender las cosmologías manifiestas para llegar al esquema de poderes que revelan y al que responden. Y, lo que es más, he intentado asignar a cada cosmología y esquema social un tipo de codificación distinta de formas rituales que corresponde a la codificación de formas del habla elaborada por Bernstein en su obra anterior. Interpreta éste cada plan de estudios como un sistema de límites; del mismo modo interpreto la cultura tribal. En su estudio examina las principales variantes con respecto a la fuerza de los límites utilizados. La diferencia entre la utilización de unos límites fuertes o débiles en la educación es análoga a la diferencia que existe entre el ritualismo y el anti-ritualismo en distintos tipos de religiones.

Me vi obligada a investigar este tema poco después de la publicación de *Pureza y peligro* (1966), estudio en que puse de relieve la función comunicativa de todos los límites de la experiencia sin enfrentarme con el hecho empírico de que algunas sociedades existen perfectamente sin categorías cognoscitivas fuertemente limitadas y el hecho de que algunas sociedades toleran las

anomalías con mayor facilidad que otras. Símbolos naturales constituye un intento de respuesta a las preguntas que me formulé al preparar mi libro anterior.

Afirma Basil Bernstein que el plan de estudio no es sino un modo de encajar en un conjunto articulado fragmentos diversos de conocimiento. De acuerdo con el mismo sistema con el que se articulan en el plan de estudios penetran en la mente de los educandos y, si bien detalles del contenido se difuminan, la forma en que se estructuran condiciona el pensamiento de los estudiantes y perpetúa el sistema de poder a que responde el programa. Este feedback que estabiliza los sistemas docentes, estabiliza también las cosmologías. El esquema cosmológico articula fragmentos de experiencia y dota al conjunto de un determinado sentido. Quienes lo acepten podrán justificar sus relaciones solamente con referencia a esas categorías últimas. A menos que podamos hacer visible ese proceso, nosotros seremos las víctimas.

Mary Douglas
Diciembre 1971

INTRODUCCIÓN

El título de este volumen encierra a primera vista una contradicción. La Naturaleza ha de expresarse por medio de símbolos. A la Naturaleza se la conoce por medio de símbolos basados en la experiencia, símbolos que son producto de la mente, es decir, artificios o convencionalismos, y, por ello, contrarios a lo natural. Tampoco tiene sentido hablar de símbolos naturales a menos que la mente tienda de modo instintivo a utilizar los mismos símbolos con respecto a determinadas situaciones. El problema se ha estudiado a lo largo de los siglos, y finalmente se ha concluido por rechazar la posibilidad de la existencia de símbolos naturales. El símbolo adquiere sentido únicamente en relación con otros símbolos, es decir, enmarcado en un esquema. Ningún elemento de ese esquema puede tener sentido por sí mismo, aislado del resto. Ni siquiera la fisiología, común a todos los hombres, puede ofrecer símbolos comunes a toda la humanidad. Es imposible la existencia de un esquema de símbolos interculturales. Primero, porque todo sistema simbólico se desarrolla de forma autónoma y de acuerdo con sus propias normas; segundo, porque los condicionamientos culturales ahondan las diferencias entre ellos, y tercero, porque las estructuras sociales añaden un elemento más de diversificación. Cuanto más de cerca se examinan las condiciones de interacción humana, más inútil e incluso ridicula parece la búsqueda de símbolos naturales. Con todo, la intuición se rebela contra esta negativa del intelecto. El presente volumen constituye un intento de revalorizar el papel de esa intuición siguiendo la línea de pensamiento de los sociólogos franceses de *L'Anné sociologique*. Pues si es cierto, como ellos afirman, que las relaciones sociales ofrecen el prototipo para las relaciones lógicas entre los objetos, mientras ese prototipo forme parte de un esquema común, debe existir algo también común en el sistema de símbolos que utiliza. Allá donde hallemos elementos afines en lo que concierne a los sistemas sociales, hallaremos también un sistema natural de símbolos, un sistema común a todas las culturas, recurrente y siempre inteligible. La sociedad no es sencillamente un modelo que ha seguido el pensamiento clasificador; son las divisiones de la sociedad las que han servido de modelo para el sistema de clasificación. Las primeras categorías lógicas fueron categorías sociales; los primeros órdenes de objetos fueron órdenes de seres humanos dentro de los cuales se integraban dichos objetos. El

núcleo del primer sistema natural no es el individuo, sino la sociedad (Durkheim y Maus, 1903; 82, 87). La búsqueda de símbolos naturales se transforma así, gracias a esta argumentación, en la búsqueda de sistemas naturales de simbolización. Habremos de buscar, pues, tendencias y correlaciones entre el tipo de sistemas simbólicos y el de sistemas sociales. La tendencia que inmediatamente reconocemos es la norma de distanciamiento con respecto al origen fisiológico del ser humano. He argumentado en otra ocasión (*Pureza y peligro*, 1966) que el sistema orgánico ofrece una analogía con el sistema social, el cual, en igualdad de condiciones, se comprende y utiliza de modo semejante en todo el mundo. El cuerpo humano es capaz de ofrecer un sistema natural de símbolos, pero el problema radica para nosotros en definir los elementos de la dimensión social que se reflejan en los diversos puntos de vista acerca de cómo debe funcionar el cuerpo o acerca de qué actitud adoptar con respecto a los productos residuales del cuerpo humano. En el citado libro hacía yo algunas sugerencias al respecto, pero el tema es en extremo complejo. De acuerdo con la norma distanciadora con respecto al origen fisiológico (o, dicho con otras palabras, de acuerdo con la norma de pureza), cuanto mayor es la presión social, mayor es la tendencia a expresar la conformidad social por medio del control físico. Las funciones del cuerpo humano se ignoran y relegan más cuanto mayor es la presión que ejerce el sistema. El modo de revestir de dignidad un acontecimiento social consiste en ocultar los procesos orgánicos. La distancia social se expresa en términos de distanciamiento de los orígenes fisiológicos, y viceversa.

Maimónides, el filósofo judío del siglo XII, explica la imagen antropomórfica de la divinidad de acuerdo con dicha norma. Los órganos de locomoción, los sentidos, el habla, se atribuyen a Dios de modo figurado con objeto de poner de manifiesto su intervención en ciertos acontecimientos. Así, Dios tiene una voz poderosa (Salmos, XXIV, 4), su lengua es una llama devoradora (Isaías, XX, 27), sus ojos miran escrutadoramente (Salmos, II, 4). Los órganos externos tienen un sentido figurativo directo, ya que el poder de actuar y conocer son atributos divinos. Pero el problema surge a la hora de interpretar los órganos internos:

En frases como «mis entrañas se inquietan por él» (Jeremías, XXXI, 20), o «El sonido de tus entrañas» (Isaías, LXIII, 15), el término entrañas se utiliza

en el sentido de «corazón» tanto de modo general como concreto. Pero de forma más lata puede referirse a cualquier órgano interno, incluido, como he dicho, el corazón. Viene a corroborar mi argumentación la frase «y llevo tus mandamientos en mis entrañas» (Salmos, XI, 9), sinónima de «y llevo tus mandamientos en mi corazón». Por ello el profeta emplea en este versículo la frase «mis entrañas se inquietan» (y «el sonido de tus entrañas»). De hecho el verbo hamak se usa mucho más frecuentemente en relación con el corazón que con cualquier otro órgano. Véase, por ejemplo, «Mi corazón resuena (ho-meh) dentro de mí» (Jeremías, IV, 19). De modo semejante el hombro no se utiliza nunca con referencia a Dios por ser considerado mero instrumento de carga en íntimo contacto con el objeto transportado. Con mucha más razón los órganos relacionados con la digestión no se atribuyen nunca a la divinidad por reconocerse de modo inmediato como símbolos de imperfección.

La posibilidad de imaginarse a Dios con órganos digestivos y excretorios no existe, sencillamente, para el teólogo Maimónides, como tampoco, sin duda, para la religión judía en general. Pero no ocurre así de modo general. Muchas religiones adoran a dioses encarnados en forma humana con todas sus consecuencias. La Encarnación constituye, por ejemplo, una de las doctrinas básicas del cristianismo. Labor fundamental a la hora de intentar comprender los sistemas de símbolos naturales será, pues, averiguar qué condiciones sociales constituyen el prototipo de las distintas actitudes respecto al cuerpo humano, hasta qué punto éste supone un medio adecuado para representar a la divinidad y cuáles son los límites dentro de los cuales puede utilizarse el desprecio por los procesos orgánicos como lenguaje de distanciamiento social. Intentar responder a estas preguntas supone el enfrentamiento con graves problemas metodológicos.

Una de las dificultades más serias consiste en mantener fijas otras variables mientras comparamos un determinado aspecto de la conducta en una cultura dada con otro aspecto paralelo de la conducta en otra cultura. Así ocurre, por ejemplo, con el fenómeno de la risa. En ciertos sistemas sociales la mera idea de lanzar una carcajada sonora y estrepitosa en compañía de otras personas educadas puede resultar insólita. Pero lo que se entiende por sonoro y estrepitoso en una u otra cultura puede variar de modo notable. En el libro de la señora Humphrey titulado *Book of Manners for Women* (1897, p. 12) se describen de forma bien poco tolerante las risotadas del público durante una representación teatral, un público entre el cual muy pocos «saben expresar su regocijo»:

Por una persona de risa melodiosa, se hallarán doce que simplemente hacen muecas y media docena que no hallarán más recurso que las contorsiones físicas. Algunas se inclinan hacia delante hasta casi doblarse para echarse hacia atrás después con una enorme violencia, repitiendo ese movimiento convulsivo y ridículo ante cada chiste que escuchan. Otras echan atrás la cabeza como si se hubieran dislocado el cuello. Algunas se entregan de tal modo a su regocijo que dan palmadas retorciéndose como si estuvieran en el potro del tormento. Resuenan por doquier exclamaciones en los más diversos tonos, desde el agudo y moderado «Ji, ji», hasta el violento «Jo, jo» que recuerda a los golpes con que los carteros llaman a las puertas con los nudillos, «jo, jos» que emiten con una increíble rapidez como para estar dispuestos a escuchar el próximo chiste. Dan variedad a la algarabía general unos cloqueos semejantes a los que oímos en los gallineros y unos gruñidos que no estarían de más en una cochiquera.

Así manifiesta la señora Humphrey su disgusto ante los movimientos agitados y violentos, las contorsiones, las exclamaciones incontroladas, los gruñidos y los cloqueos. En un capítulo dedicado a aleccionar a las jóvenes sobre el modo de reír, señala: «No hay mayor ornamento en una conversación que el tintineo de las notas argentinas que constituyen la risa perfecta.» Pero aquello que en determinada cultura pasa por tintineo agradable, puede ser considerado en otra como espasmos incoherentes. He aquí el problema básico con que se enfrenta el que intenta comparar reglas de conducta personal entre sociedades diferentes o entre distintos períodos históricos de un mismo pueblo. Si lo que queremos es comparar formas expresivas, nos vemos obligados a valorar la conducta humana en su dimensión física. El abanico de variables en este terreno es tan asombrosamente amplio que, sin duda, contiene un gran componente cultural. Como afirma Lévi-Strauss:

Los límites de la emoción y de la resistencia son distintos en cada cultura. El esfuerzo «ímprobo», el dolor «inaguantable», el placer «ilimitado», no son tanto funciones individuales como criterios sancionados por la aprobación colectiva. Cada técnica, cada elemento de conducta tradicionalmente aprendido y transmitido, se basa en ciertos síndromes nerviosos y musculares, verdaderos sistemas relacionados con un contexto sociológico total (1950, XLI).

De esto se sigue que ninguna limitación fisiológica objetiva de toda la gama de posibilidades que va desde el control corporal más estricto hasta el abandono más extremo tiene una importancia

significativa. Lo mismo ocurre con respecto al espectro de las expresiones simbólicas: cada ambiente social impone sus propios límites a las formas de expresión.

Desde Londres hasta el norte de la Gran Bretaña los estimulantes habituales van de la cerveza al whisky y, en algunos círculos sociales, del té flojo al café o al *shandy*. Junto a estas variantes existen otras como las relativas al ruido y al silencio o a los gestos corporales. Es imposible controlar las diferencias culturales, pero, con todo, si no partimos de algún tipo de método, la comparación intercultural cae por tierra, y con ella el interés por llevarla a cabo. Si no podemos aplicar los hallazgos de la etnografía tribal a nuestro propio contexto social, poco interés nos ofrecerá el estudiarla. Lo mismo ocurre en el plano de lo social. Lo que cada uno siente al ver controlada su conducta personal, varía de acuerdo con la cualidad de las restricciones impuestas y con las libertades de que disfruta. Cada ambiente social establece límites a la posibilidad de alejamiento o acercamiento con respecto a otros seres humanos y fija los castigos o recompensas que se adscriben a la fidelidad o deslealtad al grupo y a la conformidad o disconformidad con las categorías a que obedece esa sociedad. Establecer comparaciones interculturales es como tratar de comparar el valor de las monedas primitivas cuando no hay posibilidad de aplicar un patrón común. El problema es básicamente el mismo que aquel con que tropiezan los lingüistas al comparar diferentes lenguas en que las variaciones de tono se dan dentro de un abanico de posibilidades en relación a un diapasón relativo y no absoluto. Una forma de resolver el problema sería limitar las hipótesis a un ambiente social determinado. Incluso así es muy difícil definir apropiadamente los ambientes sociales. La metodología es, sencillamente, un modo de protegerse contra los modos más descabellados de selectividades culturales.

De este modo se contrarrestan los efectos del *bongo-bongoísmo*, la trampa en que puede caer la polémica antropológica. Siempre que se enuncia una hipótesis general de tipo provisional, un investigador de campo aparece para negarla diciendo: «Todo eso está muy bien, pero en el caso de los bongo-bongo carece de validez.» Para participar en la presente discusión el bongo-bongoísta debe especificar con toda precisión el campo cultural del que extrae sus comparaciones.

La hipótesis que voy a sugerir acerca de la concordancia entre la experiencia simbólica y la social, habrá de ponerse a prueba dentro de un ambiente social determinado. Uno de mis argumentos será

que cuanto más valor conceda un grupo a las restricciones sociales, mayor valor asignará también a los símbolos relativos al control corporal. Las normas de la comparación no me permitirán relacionar el cabello revuelto de Lloyd George con la melena ondulada de Disraeli, pues uno y otro pertenecen a épocas culturales distintas de la historia inglesa. Ni siquiera me permitirá en sentido estricto comparar a Lloyd George con una generación más joven de contemporáneos de cabellos cortos. El margen que supone el concepto de «ambiente social determinado» es discrecional. Cuanto más limitada sea la abertura del abanico cultural dentro del cual se establezcan las comparaciones, más significativos serán los resultados obtenidos.

Teniendo siempre en cuenta estas normas metodológicas, intentaré identificar cuatro sistemas distintos de símbolos naturales. Corresponderán a sistemas sociales en las que la imagen del cuerpo humano se utiliza de formas diferentes para reflejar y acrecentar la experiencia social de cada persona. El primero de ellos considerará el cuerpo humano como un órgano de comunicación. Las preocupaciones que se consideren más importantes serán aquellas que surjan en torno a la eficacia o no eficacia de su funcionamiento; la relación de la cabeza con los miembros a ella supeditados constituirá el modelo del sistema de control; las metáforas relativas al arte de gobernar se inspirarán en la circulación de la sangre por las arterias, en el mantenimiento y restauración de la salud. De acuerdo con el segundo sistema, el cuerpo humano, si bien representará el vehículo de la vida, será vulnerable de diversos modos. Los peligros no derivarán en este caso de la falta de coordinación, ni de la mala alimentación, ni del descanso insuficiente, sino de la imposibilidad de controlar la calidad de aquello que el cuerpo absorbe. Características de este sistema serán el miedo al envenenamiento, la protección exterior, la aversión a los residuos corporales, y las teorías médicas que recomiendan purgas frecuentes. El tercer sistema se interesará por el posible aprovechamiento de todo aquello que expele el cuerpo humano y manifestará gran serenidad ante el uso de las materias residuales orgánicas y el beneficio que pueda derivarse de tal práctica. La distinción entre la vida interior y el cuerpo no despertará el menor interés. En los lugares donde impera ese tipo de sociedad se producirán escasas controversias acerca de la distinción entre materia y espíritu. Pero en el otro extremo del espectro, allá donde la mayoría está dominada por los pragmáticos, aparecerá una

actitud diferente. Aquí el cuerpo no será el vehículo primario de la vida. Esta se considerará algo puramente espiritual, y el cuerpo como algo carente de importancia. Será en este punto de sociedad donde podremos detectar las tendencias milenaristas que van desde nuestra más temprana historia hasta la actualidad. Para los milenarios la sociedad es un sistema que simplemente no funciona, y el cuerpo humano es la imagen visible de ese sistema. El individuo siente que sus relaciones personales, tan inexplicablemente estériles, están siniestramente sometidas al sistema social. De ello se sigue la tendencia a considerar el cuerpo humano como símbolo del mal, como sistema estructurado opuesto al espíritu puro, el cual, por naturaleza, es libre e indiferenciado. El milenario no está interesado en descubrir enemigos y luchar contra ellos hasta dejarles fuera de combate. Cree en un mundo utópico en el cual la bondad puede prevalecer sin artilugios institucionales. No se inclina por ninguna forma social en particular; prefiere eliminarlas todas. Cae en el delirio, acoge con entusiasmo las experiencias de abandono y dejadez y las incorpora a sus métodos para alcanzar el milenio. Busca el éxtasis corporal que reafirma el valor de su doctrina por constituir para él síntoma del advenimiento de la nueva era. Filosóficamente distingue el espíritu de la carne, la mente de la materia, pero la carne no representa una posibilidad de concupiscencia y de placer físico, sino la corrupción del poder y la organización social. Para el milenario el espíritu se halla en la Naturaleza y en lo salvaje, no en la sociedad. Siguiendo esta línea de pensamiento, los antropólogos pueden relacionar el resultado de sus investigaciones de campo con los temas tradicionales de la historia de las religiones, puesto que revela elementos implícitos en las grandes controversias religiosas. Para ciertas religiones, dioses y hombres pueden tener relaciones sexuales; para otras es una gran barrera la que los separa; para otras aún, la divinidad puede adoptar la forma humana sólo en apariencia exterior, pero no en la realidad carnal; y para otras, finalmente, el Dios aparece encarnado, pero no gracias a un proceso fisiológico normal. Esta diferenciación nos proporciona un índice, según ha señalado Leach al tratar de los dogmas del nacimiento virginal, de cómo se categorizan espíritu y materia. Para algunos grupos esas categorías son claras y definidas, y sería blasfemo mezclarlas; para otros, la mezcla de lo divino y lo humano es permisible y hasta normal. Espero demostrar que las dimensiones de la vida social gobiernan las actitudes fundamentales con respecto al espíritu y la materia.

Capítulo 1

EL RECHAZO DEL RITUAL

Uno de los problemas más graves de nuestro tiempo consiste en la falta de adhesión a unos símbolos comunes. Si eso fuera todo, habría poco que decir. Si se tratara solamente de nuestra fragmentación en grupos, fiel cada uno de ellos a sus propias formas simbólicas, el caso sería fácil de entender. Pero lo misterioso es el rechazo general y explícito del ritual en cuanto tal. La palabra ritual se ha convertido en término peyorativo equivalente a conformidad vacía. Somos testigos hoy en día de una rebelión en contra de todo formalismo, incluso en contra de la forma. «La gran mayoría de mis compañeros no hicieron más durante cuatro años que asistir a las clases.» Así describe Newfield lo que él llama la «no-generación» de su promoción universitaria. «No cuestionaban ninguna autoridad, ni se exponían al menor riesgo, ni hacían pregunta alguna. Se limitaban a aprender de memoria lo que se les mandaba sin quejarse siquiera cuando las instrucciones que recibían les transformaban en grabadoras desprovistas de cerebro o cuando se les exigía recitar en lugar de razonar» (Newfield, 1966, 41). ¡Reminiscencias de Lutero! ¡Reminiscencias de la Reforma y sus ataques al rito carente de significado, a la religión puramente mecánica, al latín aplicado al culto, a la repetición distraída de las letanías! En este momento vivimos una rebelión a escala mundial en contra del ritual. Con el fin de comprenderla se recurre a Marx y Freud, pero también Durkheim la predijo, y es a la antropología social a la que corresponde interpretar el concepto de alienación. Hay tribus más ritualistas que otras, como hay tribus más rebeldes que otras respecto a las formas tradicionales. Basándonos en los estudios de los grupos tribales, podemos hacer una serie de afirmaciones con respecto a una dimensión que suele pasarse por alto: el campo de las relaciones personales dentro del cual se mueve el individuo. Pero al tratar de hacer esas afirmaciones tropezamos con el obstáculo de la terminología.

Un gran número de sociólogos, siguiendo la huella de Merton (1957, 131 ss.), utilizan el término «ritualista» para designar al que ejecuta una serie de gestos externos sin identificarse internamente con las ideas y valores que éstos expresan. Con arreglo a esta terminología los estudiantes apáticos de que habla Newfield serían ritualistas. Se da en esto una cierta analogía con la utilización que hace del

término la zoología. Cuando el zoólogo dice, por ejemplo, que un determinado animal ejecuta un ataque ritual, se refiere al comienzo de una serie de ataques que si llegaran a realizarse normalmente terminarían en un acto de agresión. Este tipo de ritual representa entre los animales una forma de comunicación, ya que cuando el rival percibe la señal, cambia de conducta, adoptando una actitud sumisa e interrumpiendo así la secuencia de actos agresivos. El término sirve, pues, en este caso, para diferenciar el comportamiento simbólico de cualquier otro tipo de conducta animal. Lo que hace el zoólogo es sencillamente dar nombre a una forma de comunicación sin enjuiciar en modo alguno el valor del ritual con respecto a otras formas de relación. Sin embargo, cuando el término se utiliza con referencia a la conducta humana y se define como acto rutinario apartado de su función normal, se convierte de un modo muy sutil en una forma de comunicación despreciable. Hay otros actos simbólicos que informan exactamente sobre las intenciones y creencias del que las ejecuta, pero no así el ritual. El ritualista viene a ser, pues, el que ejecuta una serie de gestos externos que suponen la adhesión a una serie determinada de valores, pero que internamente los rechaza. Dicha interpretación del término es confusa y partidista en tanto que deriva de la actitud de los anti-ritualistas en la larga historia de los movimientos de revitalización religiosa. El sociólogo puede argüir que esta herencia emotiva no altera en absoluto su objetividad fría, pero no negará, sin embargo, que ha quedado sin término apropiado para describir el acto simbólico que expresa correctamente la actitud interna del que lo ejecuta. Por otro lado, utilizar la palabra «antiritualista» para designar la utilización sincera de formas simbólicas conservando el término «ritualista» en un sentido peyorativo y sectario sería realmente engorroso. Pero existe aún otra razón más para abogar por el uso del término «ritual» en un sentido neutro. Los antropólogos necesitan comunicarse con los sociólogos y zoólogos, y tienen la costumbre de utilizar la palabra «ritual» para designar actos y creencias de orden simbólico sin tener en cuenta la actitud mental del sujeto. Tienen una razón práctica para hacerlo. En las sociedades reducidas en las que se da una relación de tipo personal y directo no puede existir una contradicción entre los significados personales y los públicos; los rituales no son fijos, y la discrepancia entre la situación que se representa y la forma de expresión se elimina inmediatamente con la alteración de esta última. La jurisprudencia primitiva no ve diferencia alguna entre ley y moralidad

porque no hay precedentes escritos, porque continuamente puede cambiarse la ley para adaptarla a nuevas situaciones morales, y porque tales cambios, al no quedar registrados, pasan desapercibidos. La idea de una ley inmutable dictada por Dios es compatible en la práctica con una situación legal cambiante. Y si esto es así con respecto a cierto tipo de justicia tribal, ocurre mucho más en lo relativo al uso colectivo de símbolos religiosos en el seno de la sociedad primitiva. Por seguro que esté el antropólogo de que el culto a la divinidad sigue un esquema inmutable desde los comienzos de la historia tribal, no hay nada que justifique la creencia en la fe de los que ejecutan dicho ritual. Las religiones primitivas son afortunadas en el sentido de que no llevan el peso muerto de un ritual «ritualizado» (utilizando el término en el sentido que le dan los sociólogos), razón por la cual los antropólogos no se han visto en la necesidad de establecer una diferenciación entre las formas simbólicas externas y las actitudes internas. Es comprensible que se mire con desdén el ritual «ritualizado», pero es ilógico desdeñar todo ritual, todo acto simbólico como tal por el solo hecho de serlo. Utilizar el término «ritual» para designar los símbolos vacíos, quedando así privados de término para designar los símbolos auténticamente representativos constituye un serio obstáculo para la sociología de la religión, pues los primeros constituyen básicamente un problema de relación de los símbolos con la vida social, problema que exige un vocabulario libre de prejuicios.

El uso del término por parte de los antropólogos se aviene más a las controversias habidas en la historia de la religiones. Ritual, en el sentido afirmativo, corresponde al ritualismo de la historia eclesiástica, lo que nos permite identificar a los ritualistas y antiritualistas con los términos que unos y otros emplearían para definirse a sí mismos. Una vez hechas estas consideraciones, podemos pasar a dilucidar las causas del anti-ritualismo actual.

Ejemplo revelador de esta actitud es la reciente preocupación de la jerarquía católica inglesa con respecto a la abstinencia del viernes. Es ésta, por un lado, una norma que gran parte de la población católica tiene en gran estima. El católico se atiene a ella, se confiesa en caso de trasgresión y, por lo general, la acepta con respeto. Son los sacerdotes los que no la otorgan igual consideración. A sus ojos la abstención de carne de los viernes se ha convertido en un ritual totalmente divorciado de la auténtica religión. En este caso el anti-ritualista es el clero, y el ritualista, aquellos, por ejemplo, a quienes se da, con aires de condescendencia, el apelativo de «los irlandeses

de las marismas». La de estos irlandeses es, al parecer, una cultura extremadamente mágica, irracional, y no verbal. Paradójicamente, los «irlandeses de las marismas» se encuentran no tanto en Irlanda como en las parroquias de Londres. La abstinencia del viernes constituye la norma básica de su religión, un tabú cuya transgresión conlleva automáticamente la desgracia. Es el único pecado que, a su entender, vale la pena mencionar en la confesión, el que más pesará contra ellos el día del Juicio Final, más que cualquier transgresión de cualquiera de los diez mandamientos. Para acercarlos a la verdadera doctrina, la jerarquía católica inglesa ha abolido la abstinencia del viernes, y un grupo muy activo de catequistas se ha entregado a la tarea de educar a las generaciones jóvenes con el fin de atraerlas a un nivel superior de práctica religiosa.

Cuando pregunto a amigos míos por qué las nuevas formas de práctica religiosa se consideran superiores, me responden, de acuerdo con un evolucionismo a lo Teilhard de Chardin, que una relación personal verbalmente explícita y racional con la divinidad es, evidentemente, mucho más evolucionada que lo que ellos tienen por su contrario, es decir, la conformidad de tipo ritualista. Cuando manifiesto mi disconformidad con su teoría, añaden que la conformidad ritual no constituye una forma válida de conducta religiosa y es incompatible con el desarrollo completo de la personalidad, y que al reemplazar esa conformidad por una adhesión racional, la vida de los cristianos adquiere un sentido mucho más profundo. Más aún, que si queremos salvar la cristiandad para las generaciones futuras, debemos extirpar el ritualismo como si se tratara de una mala hierba que ahoga la vida del espíritu. Se evidencia en sus argumentos una actitud paralela al anti-ritualismo que ha inspirado a tantas sectas de tipo evangelista. No hay necesidad de remontarse a la Reforma para ver de qué pie cojean tan incongruentemente estos católicos modernos.

Hoy día, tanto o más que los inmigrantes irlandeses, hallamos entre nosotros numerosas sectas protestantes surgidas de un movimiento de rechazo de las instituciones eclesiásticas y deseosas de volver a la pureza evangélica y a una comunicación directa con la divinidad sin pasar por las formas rituales.

¿Debe considerarse esta reacción en contra del ritual como una simple oscilación del péndulo de la historia? Tal idea implicaría que un impulso cualquiera a favor del ritual habría de ir seguido, antes o

después, por un nuevo impulso en sentido contrario. La explicación que suele darse de esta renovación periódica de los movimientos anti-ritualistas es que las rebeliones contra las religiones de jerarquía establecida provienen indefectiblemente de los desheredados. Dicha teoría, combinación de las ideas de Freud y de Weber, parte de la base de que la función principal de la religión consiste en compensar los problemas psicológicos y que, al tiempo que ese propósito se va cumpliendo, las formas sociales se hacen más o menos rutinarias. Un movimiento cualquiera que comienza como secta destinada a satisfacer las necesidades religiosas de los pobres, gradualmente asciende en la escala social hasta convertirse finalmente en una secta respetable. Su ritualismo aumenta y el fundamentalismo riguroso que en un principio la animaba se va cargando de magia para acabar construyendo un edificio sacramental muy semejante al que comenzó negando. Con la respetabilidad viene el ritualismo, mientras que con la pérdida de la estimación social surge el anti-ritualismo y una nueva secta. Esta es la teoría latente en muchos de los artículos recogidos en el volumen titulado Patterns of Sectarianism (comp. por Wilson, 1967). El mismo Bryan Wilson la expresa muy claramente al explicar el desarrollo de las sectas anti-ritualistas como consecuencia de una inadaptación que se deriva necesariamente de un cambio social. De ahí que el impulso de aparición de nuevas sectas, afirma Wilson, crezca de acuerdo con la velocidad de dicho cambio.

> Los factores específicos que actúan como estímulo para el nacimiento de una secta radican generalmente en las tensiones que experimenta la totalidad de la sociedad. El cambio de situación económica de un grupo determinado (que puede suponer solamente un cambio relativo de posición), la alteración de las relaciones sociales normales debidas, por ejemplo, a un proceso de industrialización o urbanización; la imposibilidad por parte de un sistema social de dar acomodo a una generación, un sexo, o un grupo social determinados..., todos estos factores constituyen posibles estímulos para la aparición de una nueva secta. Un tipo determinado de cambio social margina a un grupo que súbitamente se plantea la necesidad de reinterpretar la función que cumple en la sociedad o de revalidar sus experiencias. La inseguridad, la ansiedad que provocan las diferencias de posición social, e) descuido cultural en que se les tiene, provoca una necesidad de reajuste que en muchos casos viene a satisfacer la secta (1967; 31).

El resto de la argumentación continúa en los mismos términos.
La tesis que atribuye el anti-ritualismo a la inadaptación o a una

necesidad de compensación está continuamente sometida al ataque de la crítica, y rebatirla constituye una tarea particularmente agradable cuando asoma la cabeza entre sociólogos empíricos. Los psicoanalistas que popularizaron un modelo de equilibrio de la naturaleza humana, lo hicieron basándose en el valor que ese modelo representaba para la terapéutica. Su preocupación básica no consistía en sentar proposiciones científicamente demostrables. Pero en el caso del sociólogo, explicar los orígenes de un movimiento religioso en términos de inadaptación o readaptación constituye una abdicación. O utiliza la proposición para demostrar su propia premisa, o ha de admitir que carece de valor para explicar los ejemplos negativos. ¿Qué ocurre en el caso, por ejemplo, de los «irlandeses de las marismas»? ¿Constituyen éstos un grupo económicamente marginado que sufre una distorsión de las relaciones sociales normales? Cuando se encuentran trabajando en Londres o, mejor dicho, haciendo cola ante las agencias oficiales de empleo, ¿no sienten una necesidad repentina de reinterpretar su experiencia social? ¿Qué situación puede ser más insegura, más marginal y más proclive a la angustia que la del trabajador no especializado en Londres? Y, sin embargo, allí siguen, tenazmente apegados a su vieja organización eclesiástica y a un ritual tradicional del que unos sacerdotes, evidentemente mucho menos marginados que ellos, tratan de separarles. La teoría no puede satisfacernos, pues, como explicación del anti-ritualismo.

La hipótesis que relaciona el anti-ritualismo con los desheredados se enraiza, sin embargo, muy profundamente en nuestra herencia cultural. Fue quizá Rousseau quien presentó la visión primera y más convincente del individuo como ser encadenado por la sociedad y capaz de rebelarse una vez alcanzado cierto límite de humillación y desesperanza. Desde entonces la sociología ha supuesto erróneamente que la marginación y las presiones de tipo social pueden medirse de acuerdo con un mismo patrón en todas las culturas. En el capítulo 3 trataré de establecer los límites metodológicos dentro de los cuales pueden utilizarse dichas nociones. El investigador que se sirva de la idea de la tensión como modelo universal aplicable a todas las culturas es reo, en el mejor de los casos, de no llevar el análisis a las últimas consecuencias, y en el peor, de falta de objetividad. Smelser, por ejemplo, utiliza el factor de la tensión para explicar los movimientos de masas, los pánicos generales, las modas y los movimientos religiosos. En su opinión, aquélla resulta de la discrepancia entre la idealización del

rol, que cada persona o grupo ha de desempeñar en la sociedad y el que realmente desempeña (Smelser, 1962; 54), pero como no halla manera de medir dicha disconformidad, pasa a explicarla como resultado de un cambio social. Para él existe tensión estructural allá donde hay una emigración de masas a las ciudades o en el seno de lo que califica de «grupos comprimidos» [pincbed groups] (op. cit., 199 y 338). Es evidente que su teoría no supone un gran avance en lo referente a dilucidar las causas de los movimientos de masas. El contenido emotivo del término «tensión» perjudica al análisis del mismo modo que el de los términos «inadaptación», «privación», «frustración», etc. Viene a aumentar la dificultad el hecho de concentrar el análisis en la idea de cambio y movimiento, nociones ambas que parten siempre de un estado de desequilibrio. En mi opinión, sería mucho más revelador, en lo que se refiere a explicar dichos movimientos, identificar en ciertos tipos de acción colectiva la estructura social y el simbolismo correspondiente que se encuentran en estado de equilibrio en algunas sociedades primitivas a pequeña escala.

Aun entre nosotros sería necesario explicar una proclividad inveterada al anti-ritualismo, pues éste no se da exclusivamente entre los desheredados o desorientados. El catolicismo americano actual evidencia

> una tendencia al individualismo que resulta muy semejante a la espiritualidad protestante y que se centra en una experiencia religiosa de tipo personal en la que el individuo toma en consideración exclusivamente a sí mismo y a Dios, con exclusión, hasta cierto punto, del prójimo.

Y continúa el mismo autor refiriéndose a los que alimentan su espiritualismo a base de lecturas:

> La mayor parte de las lecturas que se han recomendado a los católicos durante los dos últimos siglos han venido a reforzar esa espiritualidad individualista. En palabras del Evangelio eso significa que el papel de María... ha venido a sobreponerse al de Marta. (Neal, 1965, 26-7.)

Utilizaré esta cita para diferenciar tres fases en el movimiento de rechazo del ritual. Primera: la que supone el desdén por las formas simbólicas externas. Segunda: un proceso de interiorización de la experiencia religiosa. Tercera: el movimiento en favor de una filantropía de tipo humanista. Con el comienzo de la tercera fase

acaba la vida simbólica del espíritu. A cada una de estas etapas corresponden unas determinantes sociales. En el caso de «los irlandeses de las marismas», por ejemplo, no es sólo la lealtad a sus antepasados lo que les lleva a defender el ritualismo. Sin necesidad de haber nacido en Irlanda cualquier antropólogo sabe muy bien que no hay motivo para despreciar las manifestaciones públicas de la expresión simbólica. Los sacerdotes reformistas que desdeñan los aspectos externos de la abstinencia del viernes y que exhortan a sus feligreses a anteponer a ella la limosna, no enjuician de modo intelectual y libre la expresión religiosa. Se limitan a seguir la corriente a los seglares en unión de otros sectores de la clase media que pretenden justificar sus vidas salvando a otros seres humanos del hambre y de la injusticia. Hay experiencias de tipo personal que empujan a determinados individuos a justificarse por medio de las buenas obras, pero en el caso del irlandés que se aferra al ritual, su conducta está determinada por condicionamientos de tipo social. Los que observan la abstinencia del viernes no son libres para seguir a sus sacerdotes en sus afanes filantrópicos. La religión de cada persona depende del individuo y de sus necesidades autónomas y, desgraciadamente, existe una disconformidad entre las necesidades de los sacerdotes, maestros y profesores, y las de aquellos a los que predican, enseñan y adoctrinan.

Mi intención es dilucidar cuáles son esos determinantes sociales basándome en el estudio de grupos reducidos de culturas primitivas. La primera dificultad con que tropezamos al emprender esta tarea consiste en el problema central de la historia de la religión, problema que me asombra no hayan resuelto aún los antropólogos. Tan poco se ha hecho en el terreno de relacionar las culturas modernas con las primitivas y viceversa, que aún no existe un vocabulario común a ambas. Los sacramentos son una cosa; la magia, otra; los tabús son una cosa; el pecado, otra. Se impone derribar esas barreras verbales que tan arbitrariamente aislan un conjunto de experiencias humanas (el nuestro) de otro (el de ellos). Para comenzar definiré el ritualismo como una apreciación exaltada de la acción simbólica, apreciación que se manifiesta, primero, en la creencia en la eficacia de los signos instituidos y, segundo, en la sensibilidad con respecto a los símbolos condensados. La primera es la teología sacramental y mágica, pues no veo la necesidad de establecer una diferencia entre lo mágico y lo sacramental para los propósitos de este estudio. Lo mismo significa hablar del cambio histórico que representó para Europa el paso de la insistencia en la eficacia del ritual, típica de los

tiempos anteriores a la Reforma, a la insistencia en los ritos espontáneos y conmemorativos, que referirse dentro del contexto religioso tribal a las variaciones posibles que van de la creencia firme a la creencia difusa en la eficacia de la magia. En consecuencia, utilizaré la palabra «magia» y el término «sacramento» indistintamente.

El ritualismo está más desarrollado allá donde la acción simbólica se considera más eficaz. La Eucaristía, por ejemplo, posee entre los católicos una eficacia ritual mayor que entre los anglicanos, que la consideran un rito puramente conmemorativo. Constituye ésta una diferenciación muy fina en la serie de rituales (que va desde lo mágico a lo no-mágico) cuyos orígenes sociales consideramos. Quizá la diferencia sea más evidente en lo que concierne a la idea del pecado.

Donde el ritualismo es fuerte y se concede importancia primordial al símbolo, la idea del pecado se aplica a actos concretos, mientras que donde el ritualismo es débil la noción de pecado se aplica a estados mentales internos y los rituales de purificación no son tan evidentes.

Antes de embarcarme en una comparación de las religiones primitivas, quiero insistir en la delicadeza de la base en que se fundamenta la religión sacramental. Los sacramentos son signos instituidos especialmente a modo de canales para la gracia. Todo el mundo material es sacramental en el sentido en que tanto los signos materiales como los canales de gracia se hallan en todas partes y al alcance de todos, pero los sacramentos han sido especialmente instituidos. El cristiano que desee recibirlos debe cumplir unos requisitos previamente establecidos. Si por una razón o por otra no puede satisfacerlos, aún le queda acceso a otras fuentes de gracia menos definidas. En vez de pasar por la confesión y absolución puede hacer un acto íntimo de contricción; en vez de recibir la comunión eucarística, puede hacer un acto de comunión espiritual. La devoción a los sacramentos depende, por tanto, de una actitud mental que concede valor a las formas externas y está dispuesta a atribuir a ellas unas eficacia especial. Esa es la actitud que lleva al ritualista a participar en las formas sacramentales del culto. Y, viceversa, la falta de interés por los símbolos externos no se compagina con el culto a los sacramentos instituidos. Muchos de los intentos actuales de reformar la liturgia cristiana parten de la base de que, dado que los antiguos símbolos han perdido su significado,

el problema radica en hallar otros nuevos o reavivar los anteriores, lo que constituiría un esfuerzo inútil si, como creo, el hombre es más o menos sensible a los símbolos en distintos períodos históricos. Hay quien es totalmente sordo o ciego para los símbolos no verbales. Mi teoría consiste en que tanto la percepción de los símbolos en general como la interpretación de ellos, están sujetas a un determinante social. En el caso en que pueda demostrarla satisfactoriamente, constituirá un argumento importante en contra de las teorías que explican el comportamiento religioso en términos de tensión o inadaptación.

En primer lugar, hemos de acabar con la idea de que todas las religiones primitivas son mágicas y están dominadas por la idea de tabú. Fue Robertson Smith quien generalizó la idea de que a través de los siglos y con el desarrollo de la civilización se ha producido un declive de la magia. No se equivocaba totalmente. Pero si bien es cierto que el gran movimiento de secularización que describe no constituye totalmente una ilusión óptica, también es verdad que ha sufrido frecuentes interrupciones, pues aún entre las culturas primitivas más apartadas del progreso industrial hallamos algunas carentes de ritual.

El ritualismo se interpreta como una preocupación por manejar los símbolos correctamente y por pronunciar las palabras indicadas en el orden adecuado. Al comparar los sacramentos con la magia hay que tener en cuenta dos aspectos de la cuestión: en primer lugar, la doctrina oficial, y en segundo lugar, la forma popular que ésta adquiere. En lo que concierne a la primera, el teólogo cristiano puede limitar la eficacia de los sacramentos al efecto que obra internamente la gracia en el alma. Pero, de acuerdo con esto, las acciones externas pueden alterarse, ya que las decisiones que toma una persona que está en estado de gracia serán probablemente distintas de las de aquellas que no lo están. La eficacia de los sacramentos actúa internamente; la de la magia actúa externamente. Pero esta diferencia, incluso a nivel teológico, es menor de lo que parece. Si tomamos en consideración la doctrina de la Encarnación, suficientemente mágica en sí misma, y la doctrina aún más cargada de magia de la Resurrección y cómo su poder se canaliza a través de los sacramentos, nos será imposible establecer una distinción absoluta entre la eficacia sacramental y la eficacia mágica. Por añadidura, tenemos en el cristianismo la magia popular. La vela que se enciende a San Antonio para hallar un objeto perdido está tan preñada de magia como la medalla de San Cristóbal que se

utiliza para prevenir accidentes o la creencia en que la carne que se come en viernes produce sarpullido. Tanto la conducta mágica como la sacramental constituyen expresión del ritualismo. Lo que podamos averiguar acerca de las condiciones en que florece o declina la magia en las culturas primitivas podrá aplicarse al sacramentalismo de nuestros días y al proceso de apartamiento de la magia y el ritual que expresó la Reforma protestante.

El tomar la creencia en los signos eficaces como punto de referencia para la anterior comparación tiene una ventaja: que muchos aspectos de la conducta religiosa coinciden en gran medida con las variaciones que se dan a este respecto. Ya he mencionado cómo la idea del pecado varía de acuerdo con la vigencia de la actitud simbólica. El concepto de trasgresión formal puede revestir un aspecto decididamente mágico y, a su vez, cuanto más alto el nivel de magia, mayor sensibilidad respecto a la percepción de símbolos. Toda comunicación se basa en la utilización de símbolos que pueden clasificarse de varios modos, desde los más precisos a los más vagos, desde los símbolos de referencia única a los de referencia múltiple. En la interpretación que hace Turner de los rituales ndembu hallará el lector ejemplos de símbolos extremadamente condensados. Dicha tribu de Zambia vive la sociedad como una estructura compleja formada por grupos de filiación y grupos locales estratificados según asociaciones de edad y de culto. Para simbolizar esta estructura los ndembu utilizan los colores de los fluidos del cuerpo humano, de la tierra y de los árboles. Los principios activos del cuerpo son la bilis negra, la sangre roja y la leche blanca, colores que se reproducen en el mundo de la naturaleza en savias lechosas y rojizas, las resinas rojas y la madera carbonizada. Del mismo modo, entre los minerales hallamos la tierra negra y la arcilla blanca y roja. A partir de estos colores componen una representación compleja de las esferas masculina y femenina y de los poderes creativos y destructivos combinándolos a niveles cada vez más amplios y abstractos. Tan denso y articulado es este sistema de símbolos, que basta con pulsar una sola cuerda para caer en la cuenta de que la orquestación funciona a una escala cósmica (Turner, 1968). Ejemplos de símbolos condensados son en el cristianismo los sacramentos, especialmente la Eucaristía y los Santos Óleos, en los que se concentra una inmensa variedad de referencias sumarizadas en una serie de frases vagamente relacionadas entre sí. Por contraste, y como ejemplo de símbolo difuso, podemos considerar el

significado que dan los pigmeos mbuti a la palabra «gozo», que, según Turnbull, constituye el elemento central de su sistema de valores; o el que concede la cultura contemporánea de la BBC inglesa a la expresión «valores humanos». Las nociones que ambos términos entrañan abarcan una amplia gama de referencias y producen una respuesta altamente emotiva, pero es difícil analizar con precisión todas sus connotaciones. Lo que sugiero es que la abstinencia del viernes constituye un símbolo condensado para los exiliados irlandeses en Londres, del mismo modo que la abstinencia de carne de cerdo se ha convertido para los judíos del mundo entero en símbolos de la ley mosaica. Hay católicos ingleses, como hay también judíos, incapaces de reaccionar ante esos símbolos mientras que responden automáticamente a principios éticos de tipo general. Mi hipótesis es que tanto una reacción como la otra responden a determinantes de tipo social. Implícitamente regreso a la idea de Robertson Smith de que en el estudio de las religiones los ritos es lo primario y los mitos lo secundario. Se diría que los cambios que han tenido lugar en la doctrina cristiana a lo largo del debate teológico que se mantiene desde los tiempos de la Reforma con respecto al ritualismo, constituyen intentos de aunar posiciones intelectuales con actitudes personales profundamente enraizadas. Esta cuestión, cuidadosamente investigada, debería capacitarnos para evaluar el contexto social de los movimientos anti-ritualistas y su derrota periódica por parte del ritualismo.

En la actualidad los estudios etnográficos no constituyen una base de comparación lo suficientemente seria como para detectar en ellos la ausencia o la presencia de símbolos condensados. Existe la inquietante posibilidad de que si un etnógrafo de la talla de Víctor Turner o Raymond Firth llevara a cabo una investigación entre los pigmeos con la seriedad que les caracteriza, descubrirían que éstos tienen unos símbolos tan condensados como cualquiera de los que se asocian con las siete colinas de Roma. Quizá para que los seres humanos se relacionen en el tiempo y en el espacio, sea necesario un esquema simbólico, lo que no quiere decir necesariamente que sus creencias tengan que adoptar una forma sacramental. Como me interesa enfocar la cuestión desde el punto de vista sociológico, no me concentraré en las características de los sistemas de creencias, sino en el modo en que el individuo utiliza los símbolos en su vida de cada día como reguladores o canales de poder. Es decir, que atenderé más a sus ideas sobre la eficacia del ritual y menos a la estructura de su sistema de creencias.

Consideremos en primer lugar el caso de una tribu cuya religión tradicional era mágica y en el seno de la cual una minoría considerable llevó a cabo una reforma del ritual y de la conciencia semejante a la que efectuó el protestantismo. Escribe David Aberle:

El navajo tradicional teme cometer un error en sus ritos y especialmente equivocarse en una de las oraciones que el cantor y el paciente deben repetir en el curso de una ceremonia. El error no sólo podría invalidar la ceremonia, sino que podría provocar en el paciente una enfermedad años más tarde... Entre los navajo el poder sobrenatural puede perjudicar al hombre que viola tabús que apenas tienen que ver con el orden moral. El hombre que comete un asesinato puede verse acosado por el espíritu de su víctima, pero lo mismo puede suceder si trabaja en un hospital o utiliza para calentarse madera procedente de la choza donde ha muerto un individuo. No se trata de una maldición divina ni de una venganza del espíritu, sino de una simple contaminación ritual. El robo, el adulterio, el engaño, el ataque corporal y la violación no están penalizados por el poder sobrenatural... Es cierto que la ceremonia se invalida si el que pronuncia las oraciones se enoja o si durante ella sobreviene una pelea. En este sentido puede decirse que el poder sobrenatural impone sanciones a la mala conducta, pero sólo en tanto dure la ceremonia. Por el contrario, el navajo debe temer las consecuencias de muchas transgresiones accidentales de tabús. (1966.)

Partiendo de esta posición de ritualismo exagerado, una gran minoría de navajos adoptó una religión centrada en la ingestión ritual del peyote. La religión de los peyotistas difiere radicalmente de la tradicional en cuanto al ritual y al concepto de pecado y divinidad. Los peyotistas conceden un gran valor a la espontaneidad en sus oraciones e insisten en que no se atienen en este aspecto a ningún esquema fijo. Como afirma Aberle:

El navajo tradicional trata de propiciarse al poder por medio de fórmulas, mientras que el peyotista trata de ganarse a su Dios por medio del fervor.

Al dios de los peyotistas le interesa la moralidad. Para lograr la ayuda y la bendición divina es necesaria la confesión de los pecados.
Aberle describe con todo detalle esta evolución en su excelente libro. Aquí sólo me interesa hacer notar el cambio de condiciones sociales que acompañó a la reforma de la práctica religiosa. La vida del navajo se basaba en el pastoreo que llevaba a cabo en condiciones sumamente difíciles en las tierras áridas de Arizona y Nuevo Méjico principalmente. El hombre que poseía un número

elevado de ovejas, agrupaba en torno a sí varias familias que, a cambio de cuidar de sus rebaños, recibían una parte del beneficio. Los miembros de estos grupos, profundamente unidos, se ayudaban mutuamente en momentos de crisis económica y se gobernaban por medio de normas que controlaban la venganza y la moralidad:

La unidad social mayor de parentesco entre los navajos consistía en un grupo de parientes matrilineales locales que cooperaban y se ayudaban unos a otros día a día y año tras año... Un hombre podía arruinarse totalmente en un mal invierno o en un verano de sequía. De ahí que la ética consistiera para ellos en compartir, basándose en primer lugar en el parentesco matrilineal y en segundo lugar en otras formas de parentesco, incluyendo a los afines. El rico había de ser generoso y el pobre inflexible en su exigencia de generosidad. Venía a reforzar la reciprocidad entre parientes... la regulación de las disputas. En este aspecto la norma a seguir era la compensación. El jefe del grupo sólo podía arbitrar y los deudos eran necesarios, en caso de vendetta, para forzar al pago de la compensación o para colaborar en el pago de dicha compensación, (ibid.: 44.)

Hasta qué punto era cerrada esa vida comunitaria y qué controles se imponía para lograr la conformidad con ella se evidencia en la actitud del grupo en lo que concierne a las normas morales. Al parecer, los europeos se asombraron al hallar que la ética de los navajos se basaba no en el amor a la virtud, sino en el temor a la vergüenza pública o a que se les retirase la ayuda. El libro de Aberle constituye un estudio muy bien documentado del desmoronamiento gradual del control moral de una comunidad. La ley y el orden americanos sustituidos por grupos de venganza.

La cohesión del clan se fue haciendo más difícil conforme se redujo la posibilidad de ayuda mutua. El miedo a perder el apoyo de la comunidad fue constituyendo una amenaza cada vez menor, mientras que el temor a la vergüenza pública desaparecía por depender éste del grado de relación con la comunidad. No sólo se relajaron la interdependencia de los individuos en el seno del grupo y la imposición de las normas de moralidad, sino que, al mismo tiempo, aumentaron la dependencia del trabajo asalariado fuera de los límites de la comunidad y la autonomía económica familiar, (ibid.: 200-201.)

El caso de los navajos sugiere que cuando un grupo social atenaza a sus miembros con fuertes lazos comunitarios la religión es ritualista, y cuando los lazos se relajan el ritualismo declina. Y con el cambio de formas aparece un cambio de doctrina. La experiencia

social condicionaba al navajo tradicional a responder automáticamente a las exigencias de la comunidad. El bien o el mal en abstracto, los motivos personales... eran de menor importancia para él que saber a qué grupo de venganza pertenecía y a quién estaba ligado por una red de reciprocidades. Pero cuando el nuevo navajo se vio empobrecido por la exterminación del ganado de que dependía, e inmerso en la economía de salarios americana, tuvo que aprender a discriminar entre las exigencias imperativas familiares y las demandas optativas de la caridad. La elección personal reemplazó a la lealtad ciega como norma de conducta. Ya no podía contar con sus parientes, ni ellos con él. Estaba solo. La ingestión del peyote le ayudó a valorizar su yo y le confirió un sentido de comunicación directa con lo sobrenatural. Al no verse constreñido por fuertes símbolos de reciprocidad y lealtad vio a su dios de manera distinta. La divinidad juzga intenciones y capacidades. No aplica normas fijas automáticamente, sino que traspasa con su mirada la fachada simbólica para juzgar directamente el corazón del hombre. Dios se ha vuelto contra el ritual. Nos encontramos, pues, con una reproducción fascinante, a pequeña escala, de la Reforma protestante, fenómeno que vale la pena investigar con mayor detenimiento. Más adelante insistiré sobre el peyotista navajo, pero por el momento, dado que su anti-ritualismo constituye una respuesta a las condiciones de la civilización moderna, no satisface mi necesidad de ejemplos de tipo primitivo.

En busca de éstos acudo al estudio de Collin Turnbull sobre los pigmeos ituri, estudio en que baso mi tesis de que el determinante principal del ritualismo consiste en la experiencia de grupos sociales cerrados.

Los pigmeos representan un caso extremo en lo que se refiere a carencia de ritual. Tan pocos actos rituales ejecutan, que los primeros etnógrafos que estudiaron dicha tribu supusieron que carecían de religión y hasta de cultura propias. Las que tenían supusieron que las habían tomado de sus vecinos, los bantús. Turnbull se dio a la tarea de demostrar que la falta de ritual constituye precisamente un aspecto de su cultura peculiar. En su estudio aparecen los pigmeos imitando irreverentemente los solemnes ritos de los bantús, incapaces de comprender la magia de la caza y de la fertilidad que éstos les ofrecen, tentados por la risa durante los intentos bantús de descubrir hechiceros y totalmente despreocupados de incurrir en la contaminación que supone el

contacto con los cadáveres. No tienen culto alguno relacionado con la muerte, y rechazan la idea bantú del pecado. La parafernalia de la religión de sus vecinos les es totalmente ajena, mientras que los bantús les consideran ignorantes e irreligiosos. La religión de los pigmeos se basa en los sentimientos íntimos, y no en signos externos. Los cambios de talante de la divinidad se manifiestan en los cambios de talante del bosque, que sólo puede ser aplacado, como los pigmeos mismos, por medio de canciones y de danzas. Su religión no radica en ocupar un lugar apropiado dentro de las categorías cósmicas del universo, ni en actos de trasgresión, ni en normas de pureza, sino en la alegría (1965; 289). Utilizando el viejo slogan, es una religión de fe, y no de palabras.

En cuanto a las agrupaciones sociales, los pigmeos se organizan en bandas tan variables que un territorio dado ve «un continuo fluir de individuos» (1965; 109). Los campesinos bantús consideran que ciertos pigmeos están ligados a sus aldeas por derecho hereditario y desearían saber dónde se encuentran. Pero, como afirma Turnbull,

> Cada linaje y cada individuo puede moverse por una infinidad de territorios si así lo desea y el sistema favorece tal movimiento hasta el punto que ningún bantú puede saber con seguridad qué linajes mbuti cazan en 'su' territorio. (1965;109.)

Los grupos de cazadores de red trasladan sus campamentos de un lugar a otro aproximadamente cada mes, período durante el cual la composición del grupo varía con la incorporación de nuevos miembros y la partida de otros. La caza requiere un mínimo de siete hombres, y un campamento constituido por veinte cabañas se considera grande. En la estación de la recogida de la miel, los grupos se fragmentan en unidades aún menores.

> Los pigmeos obedecen, al parecer, a muy pocas normas establecidas. Siguen un esquema de conducta más o menos uniforme, pero dentro de unos límites de gran amplitud. (1961; 80.)

En una sociedad como la anteriormente descrita, el individuo no necesita ceñirse a las formalidades de la relación social. Si surge una pelea, el pigmeo puede retirarse de ella sin dificultad. Las adhesiones son de poca duración. Las técnicas de reconciliación no tienen que ser ni muy elaboradas, ni públicamente instituidas. Con esto no me limito a decir que la conducta del hombre con respecto a

su dios corresponda necesariamente a la relación que mantiene con el grupo social a que pertenece, aunque esto sea también cierto. Lo que quiero puntualizar es que las formas religiosas y las formas sociales responden a experiencias de la misma dimensión. Los pigmeos se mueven en un mundo social libre de normas, de sistematización y de ligaduras. En esas condiciones les sería imposible practicar una religión sacramental, del mismo modo que a sus vecinos, los bantús, que viven sedentariamente en los claros del bosque en aldeas cerradas y dedicados a la agricultura, les sería imposible abandonar la magia.

Podemos utilizar el ejemplo anterior con toda confianza dada la elevada calidad de los estudios etnográficos sobre los pigmeos. Si Turnbull hubiera sido menos escrupuloso, si hubiera dejado preguntas sin responder, si no hubiera caído en la cuenta de la trascendencia de lo que observaba o no hubiera apoyado sus afirmaciones en un acervo inagotable de materiales, la religión de los pigmeos carecería de interés para el investigador, y lo mismo puede decirse de los estudios referentes a las tribus pastoriles de los nuer y los dinka del Sudán. En el capítulo 6 hablaré por extenso de estos pueblos, pero en lo que concierne a la conducta religiosa, ninguna de las dos tribus parece llegar al extremo anti-ritualista de los pigmeos. Y, sin embargo, los etnógrafos que las estudiaron tuvieron dificultad en convencer a sus colegas de que al afirmar que dichas tribus carecían de ritual no se habían dejado llevar por una tendencia a la idealización. El problema es muy común entre los etnógrafos que se enfrentan con religiones primitivas carentes de ritual. Nunca he sabido qué responder a los antropólogos que han sugerido que la interpretación que hace el profesor Evans-Pritchard de la religión de los nuer (1965) puede haber estado influida por su propia filiación religiosa. Les he oído dudar del desprecio que los nuer manifiestan por el fetichismo, desprecio que consideran una reciente importación extranjera (1956; 99). En cuanto al dios de los nuer, la intimidad que mantiene con sus fieles, su resistencia a dejarse influenciar por los sacrificios, su adaptabilidad a los términos teológicos del cristianismo... ¡qué lejano todo ello de los dioses tradicionales de las religiones primitivas! Y lo mismo podría decirse del Dios de los dinka (Lienhardt, 1961; 54, 73). He llegado a preguntarme incluso si Robin Horton tendría razón al acusar a Godfried Lienhardt de restar importancia al contenido dogmático de la conducta ritualista de los dinka.

En más de una ocasión se resiste a llamar a las cosas por su nombre. Por ejemplo, aunque según el material que aporta es evidente que los dinka creen que ciertas acciones simbólicas les ayudan a alcanzar los fines deseados, el autor muestra en ocasiones una tendencia a racionalizar ese elemento mágico. (1962; 78.)

El libro que Horton comenta establece una distinción sumamente sutil entre la función expresiva y la función eficaz del ritual de los dinka. En mi opinión, Lienhardt ofrece una brillante interpretación del modo en que la acción simbólica controla la experiencia. Pero, ¿es, en efecto, culpable de conceder una importancia excesiva al elemento expresivo para restarla al elemento mágico? Robert Horton juzgó el estudio sobre los dinka desde su perspectiva de los manglares humeantes del delta del Níger, allá donde las comunidades locales están muy cerca unas de otras y donde la magia es, sin lugar a dudas, magia. Pero en los ámbitos abiertos de las sabanas la magia puede tener menos importancia.

Mi opinión es ahora que los ritos mágicos no son iguales en las distintas partes del mundo y que el interés por la eficacia de la magia varía de acuerdo con la fuerza de los lazos sociales. Los que dudan de que existan religiones primitivas carentes de ritual, adoptan una actitud semejante a la del P. Schebesta, según el cual el hecho de que los pigmeos carezcan de un ritual tan elaborado como el de los bantús debía constituir una prueba de que habían perdido una tradición cultural anterior. Los escépticos recelan de los estudios de las religiones de los dinka y los nuer porque dan por supuesto que todas las religiones primitivas son igualmente mágicas. Pero el caso de los pigmeos y el de los navajos constituyen base suficiente para asumir que existen religiones primitivas no ritualistas. Las dificultades con que han tropezado los etnógrafos que han estudiado estas dos tribus del Sudán para convencer a sus colegas de que ambas carecen prácticamente de magia, sugiere que hay toda una dimensión por investigar en cuanto al grado de ritualismo de las culturas primitivas.

La secularización suele considerarse una tendencia moderna generalmente atribuida al crecimiento de las ciudades, al prestigio cada vez mayor de la ciencia, o al colapso o decadencia de las formas sociales. Pero, como veremos más adelante, constituye en realidad un viejo esquema cosmológico y es producto de unos determinantes sociales que no están necesariamente relacionados con la vida urbana ni con la ciencia moderna. Se diría que la antropología coloca frente al hombre contemporáneo un espejo que

le devuelve una imagen desfigurada de sí mismo. El contraste entre lo secular y lo religioso no tiene nada que ver con el contraste entre lo moderno y lo primitivo. La idea de que el hombre primitivo es por naturaleza profundamente religioso es absurda. En las sociedades tribales se encuentran actitudes que corresponden a toda la gama que va del escepticismo al fervor espiritual en manifestaciones tan variadas como las que hallaríamos hoy en cualquier barrio de Londres. La ilusión de que el hombre primitivo es devoto, crédulo y altamente suceptible a las enseñanzas de los sacerdotes o magos perjudica más a la comprensión de nuestra propia civilización que a la interpretación casi arqueológica de un pasado muerto. Harvey Cox habría descrito de modo muy distinto la tendencia actual a la secularización de haber sabido cuan cerca están las siguientes palabras de las descripciones que hacen los estudiosos de las creencias religiosas de ciertas tribus de Nueva Guinea.

> En esta época de ciudades seculares, las cuestiones que nos preocupan tienden a ser de tipo práctico y funcional. Nos preguntamos cómo se puede controlar de modo responsable el poder, nos preguntamos cómo la comunidad tecnológica en que nos vemos precipitados puede estructurarse en un orden internacional razonable, nos preguntamos cómo la maravilla de la medicina moderna puede aplicarse plenamente sin crear un aumento de población que lleve a media humanidad a morir de inanición. Son éstas cuestiones de tipo práctico y somos nosotros hombres pragmáticos cuyo interés por la religión es, en el mejor de los casos, periférico. (Cox, 1968; 93.)

El secularismo no es esencialmente un producto de la civilización urbana. Si tomamos el término «secular» en el sentido de «aquí y ahora», en el sentido de lo no trascendente a los sentidos o a lo cotidiano, en el sentido de la inoperancia de las instituciones religiosas, existen, indudablemente, culturas tribales seculares. Hasta que no comprenda este hecho, el antropólogo no podrá llevar a cabo una labor objetiva. Cuando éste tropieza con una tribu carente de religión, redobla el vigor de su investigación y manipula el material reunido para que produzca finalmente una superestructura simbólica que pueda poner en relación con la subestructura social o, en último caso, lleva su investigación al extremo con el fin de poder añadir a su estudio un capítulo final sobre las creencias religiosas de la comunidad en cuestión. Tan frustrado se vio en esta tarea Frederick Barth al estudiar a un grupo de nómadas persas, que al fin se vio obligado a escribir un apéndice a su trabajo para curarse en

salud de las posibles acusaciones de insensibilidad respecto al comportamiento religioso de la tribu o de superficialidad en su investigación.

Los basseri muestran una pobreza de ritual que resulta realmente sorprendente para el investigador de campo; las contadas ceremonias que celebran, las escasas evitaciones presentes en sus costumbres y creencias ejercen una influencia muy limitada sobre sus acciones. Más aún, los distintos elementos que constituyen su ritual actúan, al parecer, de una manera inconexa, es decir, que ni están relacionados entre sí ni con los rasgos más importantes de la estructura social... (Barth, 1964, apéndice, 135.)

Los basseri no dudarían en ratificar estas afirmaciones del antropólogo, ya que se consideran musulmanes heterodoxos «desinteresados por la religión tal como la predican los mullahs persas, e indiferentes a los problemas metafísicos». Barth merece todo nuestro respeto por admitir tan sinceramente su asombro y frustración profesional. Intenta resolver el problema que le plantea la premisa de que la sociedad tribal tiene que tener necesariamente un tipo de expresión religiosa de acuerdo con la interpretación de Durkheim, y lo hace tratando de refinar los instrumentos conceptuales con que lleva a cabo su análisis. Como resultado de su formación busca la acción expresiva especializada independientemente de la acción instrumental. ¿Será posible que tal distinción no sea siempre válida? Es muy posible que los significados simbólicos estén implícitos en la acción instrumental y que los valores y el sentido de la vida de los basseri se expresen a través de la secuencia, intensamente dramática, de sus migraciones: «...este valor no se expresa por medio de actos simbólicos técnicamente innecesarios ni de parafernalia exótica... El ciclo migratorio se utiliza como esquema primario para la conceptualización del tiempo y el espacio.» A renglón seguido se pregunta Barth tímidamente si habrá en esta secuencia otros significados implícitos, debido «al carácter pintoresco y dramático de las migraciones que convierte a éstas en una experiencia fascinante y satisfactoria» (Barth, 153). Sería difícil, sin embargo, aplicar este concepto de pintoresquismo a fenómenos similares de la América urbana o incluso a los banquetes de carne de cerdo de Nueva Guinea. El sentido de las migraciones puede estar, pues, implícito en las migraciones mismas, pero esto no nos dice nada acerca del significado de esa sociedad. ¿Debemos asumir que una sociedad

que no necesita hacerse para su propio uso una representación explícita de sí misma constituye un tipo especial de sociedad? Para responder a esta pregunta recurriremos a los comentarios de Barth acerca del hogar nómada de los basseri, de su independencia y autosuficiencia que les permite vivir «en relación económica con un mercado externo, pero totalmente aislados con respecto a otros grupos nómadas, lo que constituye un rasgo fundamental de su organización» (Barth, 21). Estos rasgos irán adquiriendo una mayor importancia en cuanto explicación de la secularización conforme avance en mi argumentación, porque una de las formas más evidentes de comportamiento religioso que Barth buscó y no pudo hallar es la utilización de los símbolos corporales para expresar la noción de un sistema social orgánico. Pero se diría que, a menos que la forma de las relaciones personales corresponda de algún modo evidente a la forma o funciones del cuerpo, un gran número de cuestiones metafísicas, para algunos de interés apasionante, se convierten en temas totalmente carentes de importancia.

Capítulo 2

HACIA UNA EXPERIENCIA INTERNA

Los miembros de la Nueva Izquierda que se rebelan contra los rituales vacíos de significado no están dispuestos a imaginarse a sí mismos siguiendo las huellas de Wycliffe y de los reformadores protestantes. Y, sin embargo, si podemos comparar las culturas exóticas con nuestra tradición religiosa europea, más fácil aún nos será comparar el anti-ritualismo en un contexto secular al anti-ritualismo en un contexto religioso. Inmediatamente se hace evidente que la alienación con respecto a los valores sociales actuales toma por lo general una forma fija que consiste en la denuncia no sólo de los rituales vacíos, sino también del ritual en cuanto tal, la exaltación de la experiencia íntima y la denigración de su expresión uniformada, lo que implica la preferencia por una forma de conocimiento intuitiva e instantánea y el rechazo de instituciones intermedias o de cualquier otra que permita a la costumbre constituir la base de un nuevo sistema simbólico. En su forma extrema el anti-ritualismo supone un intento de abolir la comunicación por medio de sistemas simbólicos complejos.

Conforme vaya desarrollando mi argumento se hará evidente que esto constituye una actitud viable sólo en los estadios iniciales y desorganizados de un movimiento nuevo. Pasada la etapa de protesta y reconocida ya la necesidad de una organización, la actitud negativa con respecto al ritual aparece en conflicto con la necesidad de crear un sistema coherente de expresión. El ritualismo vuelve a sentar sus reales en torno al nuevo contexto de relaciones sociales. Los fundamentalistas que rechazan una actitud mágica con respecto a la Eucaristía, la asumen en cambio con respecto a la Biblia. Los revolucionarios que luchan por la libertad de expresión, adoptan sanciones represivas para impedir el regreso a la torre de Babel. Pero cada vez que el movimiento de rebeldía y anti-ritualismo da paso a un nuevo reconocimiento de la necesidad de ritualizar, se pierde algo de la ordenación cósmica de símbolos que existía originariamente. De la purga de los viejos rituales emergemos más puros y ritualmente empobrecidos como nos proponíamos, pero con ello hemos perdido otras cosas. Entre ellas, la articulación. La nueva secta puede regresar a la iglesia primitiva, al primer Pentecostés o al Diluvio Universal, pero la continuidad histórica sigue manteniéndose

a lo largo de una línea muy sutil. Sólo una parte mínima de la experiencia histórica se reconoce como antecedente de la etapa presente. Al mismo tiempo que se celebra la Última Cena partiendo el pan o se imita la sencillez de los apóstoles pescadores se produce una escrupulosa selección de antepasados. Del mismo modo que los revolucionarios borran reyes y reinas de las páginas de la historia, los anti-ritualistas eliminan de sus listas santos y papas para comenzar de nuevo ligeros de bagaje histórico.

Pero las oscilaciones del péndulo no bastan para interpretar el anti-ritualismo. Queda aún por explicar la tendencia a la secularización que ha dado como resultado una falta de sensibilidad con respecto a los símbolos condensados y, al mismo tiempo, una preocupación general por la falta de significados trascendentes. El rechazo del ritual va acompañado de un fuerte movimiento en favor de una mayor sensibilidad con respecto a la ética. En Estados Unidos, por ejemplo, hallamos sectas cristianas cada vez menos diferenciadas entre sí, y más afines a la comunidad judía, cada vez menos dispuestas a insistir en distinciones doctrinales y entregadas por igual a programas de mejora social. Herbert describe dicha tendencia en su libro *Protestant, Catholic, Jew* (1960), tendencia que han documentado ampliamente las profundas investigaciones de Neal (1965). Sin embargo, para comprenderla debidamente, prefiero acudir a la obra de otro sociólogo cuya investigación considero especialmente adecuada al caso.

El ritual constituye esencialmente una forma de comunicación, y en este sentido la sociolingüística nos proporciona un nuevo punto de vista para estudiarlo. Basil Bernstein es un sociólogo cuyas teorías se derivan de las ideas de Durkheim y de Sapir (Bernstein, 1965: 148). Su preocupación consiste en descubrir cómo los sistemas lingüísticos transforman la experiencia del hablante. Utilizando un método de investigación tan sutil en lo referente a la percepción como amplio de fronteras, se propone aplicar la teoría de Sapir al control que el habla ejerce sobre la cultura.

Es ilusorio imaginar que el individuo se adapta a la realidad sin utilizar el lenguaje, y que éste constituye simplemente un instrumento para resolver problemas concretos de comunicación o reflexión. El hecho es que el mundo real está basado en gran parte y de modo inconsciente en los hábitos lingüísticos del grupo... Vemos, oímos y experimentamos del modo

en que lo hacemos debido en gran manera a que los hábitos lingüísticos de nuestra comunidad nos predisponen a ciertas selecciones de interpretación. (Sapir, 1933: 155-69, citado por Bernstein, op. cit., 1965.)

El presente volumen constituye un intento de aplicar la teoría de Bernstein al análisis del ritual. Comprenderemos mejor el comportamiento religioso si tratamos las formas rituales al igual que las formas lingüísticas como trasmisores de cultura que se engendran en las relaciones sociales y que, a través de un proceso de selección, ejercen un efecto restrictivo sobre la conducta social. Debo prevenir al lector de que, aun cuando hayamos acabado de resumir la teoría de Bernstein y de aplicarla al ritual como medio de comunicación, nos hallaremos muy lejos de haber llegado a una interpretación del ritualismo. A esto volveré en el último capítulo.

La teoría de Bernstein es muy distinta de las de Whorf y otros investigadores que tratan el lenguaje como agente cultural autónomo sin relacionar sus esquemas con la estructura de las relaciones sociales. De hecho, hasta Bernstein nadie vio claro cómo podía establecerse dicha relación. Es cierto que en muchos aspectos de su desarrollo interno el lenguaje sigue normas autónomas. No debe asombrarnos pues, como observa Bernstein (1965), que los sociólogos modernos tiendan a ignorar el hecho de que los seres humanos hablan, a menos que les interese el lenguaje de modo particular en cuyo caso lo que hacen es subrayar sus funciones integradoras o divisivas. Se tiende a tratar el lenguaje como si fuera un dato, un supuesto de trabajo. Si es cierto que el estudio del habla como institución social (tan básica como la familia o la religión) apenas se ha iniciado, tampoco los antropólogos han ido muy lejos en el estudio del ritual. En su caso no cometen el error de descuidar ese campo de investigación, ni interpretan el ritual como elemento meramente divisivo o integrador con respecto a las relaciones sociales. De hecho existen incontables análisis de sistemas simbólicos tribales que reflejan el orden social. Pero nadie ha estudiado de una forma sistemática por qué unas tribus son religiosas y otras irreverentes, por qué unas están dominadas por brujos y otra no. En cuanto a la cuestión más trascendente de si las formas simbólicas suponen simplemente un medio de expresión, es decir de si constituyen «medios de resolver problemas específicos de comunicación o reflexión» como afirma Sapir, o si, por el contrario, ejercen alguna influencia sobre la situación social de que derivan y si esa influencia es de tipo reaccionario y represivo, ningún

estudioso se ha enfrentado hasta ahora con el problema de un modo sistemático. Lo mismo podría decirse de la elaboración de una estructura discursiva por medio de la cual nos sería posible relacionar los estudios tribales con nuestro contexto. En este sentido un estudio revolucionario del lenguaje considerado como proceso social podría sernos de gran utilidad.

Bernstein parte de la idea de que existen dos categorías básicas del habla, categorías distintas tanto desde el punto de vista lingüístico como sociológico. La primera surge en contextos locales, reducidos, allá donde todos los hablantes tienen acceso a los mismos supuestos fundamentales; en esta categoría cada unidad lingüística contribuye a la reafirmación del orden social. El habla en este caso se aplica a mantener la solidaridad, función que, según la interpretación de Durkheim, ejerce la religión en las sociedades primitivas. La segunda categoría que propone Bernstein se da en aquellas situaciones sociales en que el hablante no acepta o simplemente desconoce los supuestos fundamentales a que obedecen sus semejantes. El habla desempeña en este caso la función de hacer explícitas las percepciones individuales de cada uno y establecer a modo de puentes entre supuestos distintos. Ambas categorías se dan en sistemas sociales que corresponden respectivamente a los que Durkheim describe como sistemas gobernados por solidaridad mecánica y sistemas gobernados por solidaridad orgánica.

Bernstein merece la atención de los antropólogos aunque sólo sea en razón de su afinidad con la sociología del conocimiento durkheimiana, sociología que surgió originariamente de la comparación del ritual como medio de comunicación en la sociedad tribal y en el seno de la sociedad industrial. Afirma Bernstein que

sistemas o códigos lingüísticos distintos crean entre los hablantes órdenes distintos de pertinencia y de relación. Lo que los diferentes sistemas lingüísticos hacen importante o significativo puede transformar la experiencia del hablante. Conforme el niño aprende su lengua, o, utilizando la terminología de que me serviré más adelante, conforme el niño aprende los códigos específicos que regulan los actos verbales, asimila también las exigencias de la estructura social en que vive. El aprendizaje generado por actos lingüísticos aparentemente involuntarios transforma la experiencia del niño. La estructura social se convierte así en el sustrato de la experiencia infantil a través de las múltiples consecuencias del proceso lingüístico. Es

decir, que, de acuerdo con este principio, cada vez que el niño habla o escucha adquiere una identidad social y se refuerza en él la estructura social. (De la conferencia titulada *A Socio-linguistic Approach to Socialisation,* 1970.)

Distingue Bernstein dos tipos distintos de códigos lingüísticos. El primero es el código elaborado en el que el hablante ejerce una labor de selección entre un amplio abanico de alternativas sintácticas organizadas de manera flexible. El habla exige en este caso una planificación compleja. El segundo, el que califica de código restricto, es aquel en que el hablante selecciona entre una variedad mucho más limitada de posibilidades sintácticas y en el que estas posibilidades están rígidamente ordenadas. El código elaborado permite al hablante hacer explícitas sus intenciones y dilucidar principios generales. Ambos códigos lingüísticos se dan en matrices sociales diferentes. Si interpreto bien la teoría de Bernstein, las diferencias que separan a estos dos sistemas dependen enteramente de la relación de cada uno de ellos con su contexto social. El código restricto está profundamente enraizado en la estructura social inmediata. Cada articulación cumple una doble función: la de trasmitir información, naturalmente, pero también la de expresar la estructura social, embellecerla y reforzarla. Esta segunda función es la dominante, mientras que en el código elaborado la lengua, cada vez más liberada de su segunda función, se dirige en cambio a organizar el proceso del pensamiento, a distinguir y combinar ideas. En su forma extrema, el código elaborado está tan desligado de la estructura social que puede incluso llegar a dominarla y exigir que el grupo social se estructure en torno al habla, como ocurre en el caso de una conferencia pronunciada en una aula universitaria.

Es esencial tener en cuenta el hecho de que el código elaborado constituye un producto de la división de trabajo. Cuanto más diferenciado sea el sistema social, cuanto más especializados los papeles de aquellos a quienes corresponde tomar decisiones, mayor será la necesidad de hallar medios explícitos de comunicación capaces de expresar una gran variedad de planes de acción y sus consecuencias. El sistema industrial ejerce hoy una enorme presión sobre la educación para que produzca un número cada vez mayor de individuos capaces de expresarse de una forma articulada que puedan ocupar los puestos directivos de las empresas. Como era de

esperar, el código restricto se da allá donde este tipo de presiones son más débiles. Las investigaciones que ha llevado a cabo el profesor Bernstein entre un gran número de familias y escuelas de Londres demuestra que dichos códigos son inculcados en el niño desde una edad muy temprana por la madre. Cada sistema lingüístico corresponde a un tipo de control familiar. Bernstein pregunta a madres de familias obreras y de clase media cómo controlan a sus hijos menores de cinco años. ¿Qué hacen si el niño se niega a ir a la cama? ¿Qué hacen si no quiere comer o si tira el plato al suelo? A base de las respuestas construye un sistema de valores, un concepto distintivo de la persona y de la moralidad.

Describiré a continuación dos tipos de sistema de roles familiar. El código restricto corresponde a lo que Bernstein califica de familia posicional. En el seno de esta familia se controla al niño provocando en él constantemente un sentido de estructura social, de las categorías de roles adscritos. Si el niño pregunta, «¿por qué tengo que hacer esto?», la respuesta se le proporciona en términos de posición relativa: «Porque lo digo yo» (jerarquía); «Porque eres niño y no niña» (rol sexual); «Porque es lo que hacen todos los niños» (status de edad); «Porque eres el mayor» (condición de primogénito). Conforme el niño crece, su experiencia se estructura en torno a una serie de categorías que corresponden a roles diversos; aprende que las cosas son buenas o malas en relación con esa estructura y hasta él mismo se juzga siempre en relación con ella. En las familias de la clase obrera y en ciertas familias aristocráticas, la curiosidad del niño se dirige a mantener el orden social. Afirma Bernstein que las diferencias en el habla constituyen

índices de una forma concreta de comunicación; no son en modo alguno accidentales, sino que dependen de una determinada estructura social. Dichas diferencias revelan la utilización de un código lingüístico. Es un código (el restricto) que no facilita la elaboración verbal del significado; es un código que inclina al que lo utiliza a una determinada forma de relación social, precisa y desnuda de ambigüedad, donde la autoridad se manifiesta de forma clara y sirve de guía para la acción. Es un código que ayuda a mantener la solidaridad del grupo sacrificando la diferenciación verbal de sus miembros. Es un código que facilita la pronta transformación del sentimiento en acción. Un código en que los cambios de signifidado se expresan en la mayoría de los casos de modo no verbal más que por medio de cambios en la selección verbal... ¿A qué responde esta forma de comunicar una determinada experiencia? ¿Qué aspecto de la cultura es

responsable de este sistema del habla?... Las distintas estructuras sociales generan sistemas de habla distintos que suponen para el individuo principios concretos de selección que regulan la elección que lleva a cabo del lenguaje tanto a nivel sintáctico como a nivel lexicográfico. Lo que el individuo dice, desde una perspectiva evolutiva, le transforma en el momento exacto en que lo dice.

Conforme el niño aprende su lengua, es decir, los códigos que regulan sus actos verbales, asimila las exigencias de la estructura social que le rodea. Es decir, que cada vez que el niño habla la estructura social de que forma parte integrante se va reforzando en él al mismo tiempo que se desarrolla y se perfila su identidad social. La estructura social se convierte así para el niño en desarrollo, por medio del habla, en realidad psicológica. Si esto es así, el proceso de integración del niño en su mundo y el tipo de relaciones que imponga se originarán y se verán a su vez reforzadas por un sistema lingüístico. Por debajo del esquema general del habla del niño existen de modo latente principios iniciales de selección, preferencias innatas por ciertas opciones, procesos de planificación que se desarrollan y estabilizan a través del tiempo, principios codificadores todos ellos a través de los cuales da una determinada orientación a elementos sociales, intelectuales y emocionales (1964; 56-57). Cuando el niño aprende un código restricto, aprende a percibir la lengua de un modo determinado y no como un conjunto de posibilidades teóricas que pueden aplicarse a la comunicación de una experiencia única y personal. El habla no constituye para él básicamente una forma de traslación de un ser a otro. En consecuencia hay partes del ser que no son susceptibles de diferenciación por medio del lenguaje y que por lo tanto se convierten en objeto exclusivo de una actividad especial de percepción. Es también muy posible que las motivaciones de los otros no sirvan de punto de partida para la investigación y la elaboración verbal. Hecho que reviste también cierta importancia es que el individuo verá su identidad a través de los símbolos concretos de su grupo en vez de entenderla como un problema que sólo la investigación más privada puede resolver... Un aspecto importante de la familia es el medio de expresión de la autoridad, particularmente el tipo de interacción verbal que crean las relaciones de autoridad. Mi teoría es que a los padres que se limitan a un código restricto corresponde una forma de relación basada en el autoritarismo. La autoridad puede expresarse de modo que limite las oportunidades de interacción verbal, o, por el contrario, puede expresarse de modo que aumente la posibilidad de dicha interacción. El niño puede verse forzado a una aceptación total, al rechazo o a la rebelión dentro de la relación autoritaria, o el contexto social de control puede permitirle un determinado número de actitudes... Si se controla al niño de acuerdo con los principios de status social, su conducta se pondrá siempre en relación con una norma de conducta local o general que constriñe el comportamiento: «Tienes que lavarte los dientes». «No se porta uno así en el autobús». «Los niños que van a colegios privados se comportan de modo distinto». Las apelaciones con respecto al status [*status appeals*] pueden

también poner en relación la conducta del niño con las normas que regulan su comportamiento de acuerdo con su edad, sexo, etc. «Los niños no juegan con muñecas». «A tu edad ya no se hacen esas cosas». «No se habla así a un padre, maestro, etcétera.» Todas estas son implicaciones importantes de las apelaciones con respecto al status. Si el niño no obedece, la relación cambia automáticamente pasando a revelar la autoridad al desnudo y pudiendo llegar a convertirse en punitiva. Estas apelaciones con respecto al status son de tipo impersonal. Su efecto inmediato consiste en transmitir la cultura o la cultura local de modo que aumenta la asimilación del niño en cuestión al grupo a que pertenece. La rebelión infantil supone una temprana oposición a la cultura de que forma parte y por lo general obliga al regulador a adoptar medidas punitivas. (1964: 59-60.)

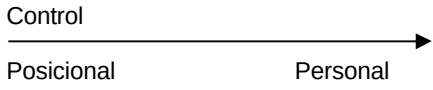
Por el contrario, en el sistema familiar que el profesor Bernstein califica de personal, no se exaltan unos esquemas fijos de roles, sino la autonomía y la valía personal del individuo. Cuando el niño hace una pregunta, la madre se siente obligada a contestarla con la explicación más completa de que es capaz. La curiosidad del niño se utiliza para lograr el aumento de su control verbal, para que aprenda a reconocer las relaciones causales y a evaluar las consecuencias de sus actos. Se le enseña sobre todo a tener en cuenta los sentimientos de sus semejantes por medio del análisis de sus propias emociones. «¿Por qué no puedo hacer eso?» «Porque tu papá está preocupado», «Porque tengo dolor de cabeza», «¿Te gustaría que te hicieran eso si fueras tú una mosca o un perro?» En este caso se controla al niño por medio de admoniciones dirigidas a lo personal:

Con este motivo de apelaciones la conducta del niño se pone en relación con los sentimientos del regulador (padre) o con las consecuencias que le reportará a él mismo un determinado acto. Por ejemplo, «Si sigues haciendo eso papá se pondrá muy contento, se sentirá herido, desilusionado, se enfadará...» «Si sigues haciendo eso te pondrás muy triste cuando veas que el gato sufre...» El control se ejerce por medio de la manipulación verbal de los sentimientos y estableciendo una relación directa entre los actos y sus consecuencias. De este modo el niño tiene acceso al regulador en cuanto individuo y comprende el significado de sus propias acciones y su responsabilidad con respecto a las consecuencias de ellas. Las apelaciones basadas en el status derivan su efectividad de las diferencias de status mientras que las apelaciones dirigidas a lo personal se basan en la manipulación del pensamiento y los sentimientos. (Bernstein, 1964: 60.)

De esta forma el niño se libera de la rigidez de un sistema de categorías fijas pero queda en cambio prisionero de un sistema de sentimientos y principios abstractos. El control familiar de tipo personal desarrolla la habilidad verbal del niño y, como consecuencia, éste ocupará los primeros puestos en su clase. Es posible que con el tiempo llegue a ocupar los lugares más altos en la escala social, que llegue a primer ministro o a secretario general de las Naciones Unidas. Inherente a ese sistema de control es la ansiedad por parte de los padres con respecto a la educación del niño y su aplicación en los estudios, ansiedad inspirada probablemente no por la ambición, sino por el conocimiento de que en este mundo lo único que puede facilitar el éxito en la vida es una formación académica sólida. El niño crece destinado a un ambiente social cambiante. Conforme sus padres se trasladan de ciudad en ciudad o de país en país de acuerdo con la movilidad que exige su profesión, el niño se va desarrollando en el seno de un sistema familiar relativamente carente de estructura que consiste básicamente en una colectividad de sentimientos y necesidades individuales. El bien y el mal existen solamente en relación con esos sentimientos. En vez de asimilar una estructura social determinada, el niño se ve inmerso en un fermento de sensibilidades éticas. En este sistema de control reconocemos inmediatamente y por experiencia propia la base de la evolución del ritual a la ética. No hay necesidad de hacer referencia a los clichés de la producción literaria y filosófica de los últimos cien años que ratifican el sistema.

Resumiré la teoría de Bernstein con un diagrama: una línea expresa el modo en que los esquemas de control familiar se van desligando progresivamente de la estructura social inmediata de la familia y la comunidad local para adaptarse a las exigencias de una estructura social industrial de carácter más amplio (Bernstein, 1970).

DIAGRAMA 1:
Control familiar:



La otra línea estudia los efectos de la influencia que ejerce la sociedad industrial sobre el habla. La comunicación verbal deja de estar al servicio del contexto social inmediato y adquiere una complejidad más apropiada a una estructura social más amplia, la de la totalidad.

DIAGRAMA 2:
Códigos lingüísticos:

Socialmente Restringido

Habla elaborada

Notemos que en este proceso el habla se libera de las ligaduras sociales y se convierte en un instrumento del pensamiento, independiente y especializado. Basil Bernstein ha sugerido plausiblemente que la emancipación por parte del habla del control social subyace a algunas variaciones de la práctica religiosa. El siguiente diagrama (página 47) resume el resultado de nuestras conversaciones al respecto. Está basado en impresiones y su papel principal radica en ayudar a seguir con la imaginación las transiciones que pueden estudiarse de acuerdo con estos principios.

Admito que la tabla en cuestión presenta ciertas dificultades. Para comprenderla debemos atender en primer lugar a las secciones A y B. A representa la mayor parte de las culturas primitivas en que las formas del habla están firmemente incrustadas en una estructura social estable. El fin principal del lenguaje consiste en reafirmar y embellecer la estructura social que descansa sobre principios metafísicos incontestables. En este sistema las virtudes que más se admiran son aquellas que mantienen tenazmente la estructura social, y los pecados más odiados son las trasgresiones contra dicha estructura. Como la motivación personal carece de importancia con respecto a lo que la sociedad exige del individuo, la reflexión sobre la noción del yo es casi nula; el individuo raramente se considera un agente complejo. Por el contrario considera su yo como una especie de palestra en que dirimen sus conflictos las fuerzas externas que actúan sobre él. Esta es la estructura social que da origen a los sistemas totémicos de pensamiento y a formas

artísticas que exaltan las confrontaciones y dicotomías de tipo social en las que difícilmente se toma en consideración la relación del individuo con la sociedad. La categoría A corresponde por lo general a un nivel cultural muy bajo y a una estructura social estable.
En el apartado B el habla y el pensamiento se han convertido en instrumentos especializados para tomar decisiones, pero la estructura social mantiene un fuerte dominio sobre sus miembros hasta el punto que los supuestos en que se cimenta se consideran incuestionables. El habla elaborada en este caso está aún al servicio de la estructura social, pero utiliza la reflexión filosófica para justificar dichos supuestos. A este apartado corresponde Aristóteles. El resultado de esa reflexión sobre la estructura social consistirá en el conocimiento de las exigencias que esta última impone al individuo. La verdad y el deber serán las virtudes primordiales. Ellas expresan la fe en que la estructura social descansa sobre un fundamento racional que justifica su exigencia de lealtad. Como resultado de esta capacidad de reflexión y como expresión de la nueva independencia de pensamiento, el yo pasa a tener una función mucho mas activa. El peligro de que el individuo rechace las exigencias de la sociedad se reconoce aunque se condena. ¿Ayudará a comprender todo esto al lector si sugiero que ciertos dramas clásicos del tipo de Edipo y El Cid ilustran perfectamente estas actitudes?

En los recuadros correspondientes a C y D, la estructura social ha perdido su control. El recuadro C, según Bernstem, constituye una fase inestable de transición. Pongamos por ejemplo para ilustrarlo una madre de clase media profesional en lo referente a su educación y aspiraciones e incrustada por razón de su matrimonio en un ambiente de trabajadores.
La madre utilizará las técnicas de control profesional para educar a sus hijos que, por otro lado, se verán obligados a utilizar el código restricto en sus relaciones sociales. En este caso el individuo se considerará superior al ambiente social que le rodea. De ahí la literatura de rebelión de Rimbaud, D. H. Lawrence, etc.

DIAGRAMA 3:
Ideas cosmológicas generales:

(I) virtudes cardinales
(II) pecados capitales
(III) la idea del yo
(IV) manifestaciones artísticas

Habla socialmente restringida

A

(I) devoción, honor (respeto por los roles).
(II) trasgresiones formales contra la estructura social.
(III) el yo, elemento pasivo e indiferenciado en un ambiente estructurado.
(IV) primitivas: elaboraciones estructurales de categorías sociales, seres humanos representados como figuras alegóricas de cartón.

C

(I) sinceridad, autenticidad.
(II) pecados contra el yo: hipocresía, crueldad, aceptación de la frustración.
(III) agente internamente diferenciado que trata de controlar un ambiente carente de estructura.
(IV) románticas: triunfo del individuo sobre la estructura (escapismo, goce breve, etc.).

Sistema de control familiar

Posicional

(I) la verdad, el deber.
(II) el pecado capital es no responder a las exigencias de la estructura social.
(III) agente activo internamente diferenciado que acepta su rol.
(IV) clásicas: triunfo de la estructura sobre el individuo.

B

Personal

(I) éxito personal, hacer el bien a la humanidad.
(II) sentimiento de culpa generalizado, individual y colectiva.
(III) el hombre solo.
(IV) profesionalismo: preocupación por las técnicas y materiales del proceso creativo.

D

Habla elaborada

El hecho de que al apartado C corresponda un cierto tipo de literatura revela que los individuos educados en él han pasado en algún momento de su vida al recuadro D, es decir que han adquirido un dominio del código elaborado de la lengua.
Nos será más fácil de comprender el recuadro D por ser aquel en que nos situamos nosotros. Pero no quiero pasar adelante sin determinar quién, en nuestra sociedad contemporánea, encaja en los recuadros B y D. ¿Quiénes concretamente utilizan el código elaborado entre el sistema de control posicional y el sistema de control familiar? Comencemos por el recuadro B. La familia posicional se basa en el supuesto de que los roles de cada individuo deben definirse claramente y que la elaboración del lenguaje, en tanto que éste se utiliza para sustentar esos roles, reduce la ambigüedad. Corresponden a este apartado los aristócratas cuyas aspiraciones son relativamente fijas y cuyas funciones están claramente definidas. También ciertos sectores de la clase media. Por ejemplo, la profesión militar exige una atribución de roles carente de ambigüedad. Los abogados viven precisamente de reducir la confusión de roles. Hay otros grupos en el seno de la sociedad moderna cuya profesión les impulsa a favorecer sistemas posicionales de control. Los ingenieros, por ejemplo, preocupados principalmente por las relaciones abstractas entre objetos materiales no se ven impulsados en razón de su trabajo al uso de un código elaborado con que ejercer una reflexión crítica sobre la naturaleza de las relaciones sociales. Por fuerza han de tender hacia sistemas posicionales como veremos más claramente al estudiar el recuadro D. Corresponden a este último aquellos que utilizan el código elaborado para analizar las categorías existentes de pensamiento. Oponerse a las ideas establecidas constituye su pan de cada día. Se consideran (¿o debería decir nos consideramos?) totalmente desligados de cualquier esquema fijo de experiencia. Cuanto más se aplican al replanteamiento de los problemas, mayores son sus posibilidades de éxito profesional. De este modo la sociedad confirma el valor de su pensamiento revolucionario al mismo tiempo que lo refuerza porque con el éxito profesional viene la movilidad geográfica y social que les desarraiga de su comunidad originaria. Animados por esta ratificación pública, educarán a sus hijos en la rebeldía intelectual sin imponerles un esquema de control posicional. La tendencia hacia sistemas personales de control será mayor si trabajan en el campo de las relaciones humanas, es decir si se especializan en psicología, antropología, literatura, filosofía o

ciencias políticas. Corresponden también a este recuadro aquellas profesiones que se centran en los sentimientos y no en los principios abstractos. Aquí las nociones de moralidad y del yo se independizan de la estructura social. Caben en este recuadro el existencialismo y la profunda preocupación de nuestros días por el aspecto técnico de la creación artística.

El niño educado en el sistema posicional sabe con certeza qué función le corresponde en la sociedad y por lo tanto nunca podrá comprender la angustia que tan conmovedoramente describe Sartre en *Las palabras*, relato autobiográfico de los primeros diez años de su vida (1964). En el hogar de su abuelo, hombre dominante e histriónico, él y su madre eran meros apéndices cuya utilidad radicaba en proporcionar al anciano y a su esposa una satisfacción emocional. Desde la infancia le atormentó el saber que su existencia carecía de justificación. No había una sociedad organizada en categorías generales de edad, sexo o jerarquía, sociedad en la que su rol pudiera considerarse necesario. Sólo la promesa de un éxito personal, la fama futura, el genio, venían a justificar su vida en un mundo adulto y desarticulado que fingía de forma muy poco convincente estimarle sólo por su personalidad. La angustia que sufrió en su niñez se relaciona claramente con su actual posición filosófica. Sugiere Bernstein que los problemas de autojustificación surgen en familias de tipo personal. ¿Y no surgió la reforma de un deseo de autojustificación?

Habrá quien argumente que el contraste que establece Bernstein entre la familia de tipo personal y la de tipo posicional equivale a la antigua distinción entre status adscrito y status adquirido. Esto es un error. El contraste entre la familia personal y la familia posicional se da a un nivel más alto de abstracción. En la familia de tipo personal, es cierto, todos los roles tienen que ser adquiridos, pero esto no quiere decir que ocurra lo contrario en todas las familias de tipo posicional. Por ejemplo en las familias de militares se da una gran importancia al status alcanzado por el esfuerzo propio. La comparación entre status adscritos y adquiridos, habrá de tomar en cuenta los diferentes campos en que se logran esos status.

Por razones que ahora nos resultarán claras, a los escritores y a los lectores nos será más fácil identificarnos con las aspiraciones del que se ha educado en una familia de tipo personal que con las del que se ha educado en el seno de una familia posicional. Ojalá los irlandeses de las marismas hubieran hallado una comprensión semejante entre sus sacerdotes, cuyas actitudes personales

corresponden exclusivamente al lugar que ocupan en la escala profesional y que indudablemente tendrían una visión más generosa de su ritualismo tenaz si supieran apreciar la capacidad de reacción que tienen los desheredados frente a los símbolos condensados y si fueran capaces de evaluar las actitudes ritualistas en cuanto tales. Al niño educado a base de principios abstractos en el seno de la familia de tipo personal le es difícil trazar fronteras morales porque no se le ha inculcado la idea de que existen límites definidos e incuestionables, mientras que el niño de la familia posicional crece dentro de un sistema de categorías incontestables que se expresan tanto por medio de símbolos verbales como no verbales.

El trabajo de Bernstein sobre la estructura social del habla entre las familias de Londres significa un estímulo para el antropólogo en lo que atañe a cuestiones de muy difícil solución. A primera vista, todo ritual parece una modalidad más de código restricto. Es una forma de articulación verbal cuyo significado está en gran parte implícito hasta el punto que muchos rituales se expresan en términos no verbales. Desde Malinowski nadie ha pensado en interpretar el lenguaje de la magia si no es en relación con los actos simbólicos y con el contexto social. El ritual está generalmente codificado en grado extremo. Cada elemento se organiza de acuerdo con categorías previamente establecidas. En lo que se refiere al léxico, sus significados son locales y particulares; sintácticamente es asequible a todos los miembros de la comunidad. La sintaxis es rígida y ofrece un margen muy reducido de variación. De hecho, las opciones sintácticas son tan limitadas que, según muchos antropólogos, basta con un simple análisis binario para dilucidar los significados del mito o de los símbolos rituales. El mismo Bernstein ve la posibilidad de aplicar sus definiciones a otras formas simbólicas, por ejemplo la música (1965; 166). Reconoce también que en cada caso concreto la elaboración y la restricción han de ser relativas. Evidentemente, tropezamos con dificultades técnicas al llevar a cabo una comparación del lenguaje con las formas rituales. Pero, a primera vista, se diría que con ella hemos hallado la respuesta a la pregunta formulada al comienzo de este volumen. La causa del anti-ritualismo de la clase media europea y americana de hoy puede ser resultado de un proceso de socialización en que el niño no interioriza un esquema de status sociales ni experimenta un control autoritario que exalte la propiedad evidente de todo sistema social que consiste en exigir obediencia. No se le ha educado en contacto con los símbolos de solidaridad y jerarquía y, en

consecuencia, se le ha aislado de una experiencia estética. Como subraya Bernstein:

> Es importante tener en cuenta que el código restricto lleva en sí su propia estética, que tiende a crear un orden metafórico de fuerza, simplicidad y claridad considerables y una vitalidad y un ritmo que no deben desdeñarse. Psicológicamente une al hablante con sus parientes y con la comunidad local. (1965: 165.)

Constituye una posibilidad muy tentadora identificar el código restricto con el ritualismo y no pasar de ahí. En muchos de los estudios sobre economías tribales de cazadores, aparece el dibujo de un buey, un jabalí o un antílope dividido en pedazos con la correspondiente indicación de a qué categoría de parentesco se asigna cada parte del animal. El esquema de cómo se distribuye la caza o la carne del animal ofrecido en sacrificio refleja las categorías sociales del mismo modo que las ceremonias de los primeros frutos en las sociedades agrícolas. Cada fiesta reafirma dichas categorías visible y públicamente. Las normas primitivas de pureza vienen también a reforzar las categorías sociales y al mismo tiempo les confieren una realidad externa y física. Las palabras que acompañan a cada distribución representan un aspecto mínimo del significado de la ocasión. Situación comparable en el contexto de la vida familiar sería la distribución de asientos en el salón del hogar de acuerdo con la correspondiente jerarquía de rango y sexo, o la celebración de la cena dominical. Entre algunas familias que utilizan el código restricto, las comidas, las horas de levantarse, acostarse o tomar un baño se estructuran de modo que expresen y mantengan el orden social. La familia personal de Bernstein será entonces aquella en que no se hacen comidas en común, en que no se reconoce jerarquía alguna, aquella en que la madre trata de atender a las necesidades individuales de cada niño creando un horario distinto para cada uno de sus hijos: la cena a una hora para éste, de modo que pueda acudir al ensayo del coro; la cena más tarde para otro que llega de una excursión; invitar al amigo de un tercero, etc. La selección de alimentos se llevaría a cabo igualmente teniendo en cuenta preferencias y necesidades individuales. ¿Cómo puede un niño educado en esas condiciones responder a la autoridad que ejerce la comunidad? Sus oídos no están hechos a captar los mensajes mudos de un código restricto. De ahí la aversión general que despierta en nuestros días el ritualismo.

Lo anteriormente expuesto constituiría un argumento definitivo si,

como generalmente se cree, todos los pueblos primitivos fueran ritualistas y si el movimiento de alejamiento con respecto a la magia se adaptara a una línea que reflejara los efectos cada vez mayores de la división de trabajo sobre la conducta familiar. Pero ya he mencionado la falta de ritualismo de los pigmeos. Tenemos, por otra parte, el caso de los basseri, que casi puede decirse que carecen de religión; el de los anuak, mucho más interesados en contrarrestar la magia que en adorar a su divinidad o perderse en especulaciones metafísicas, y quizá de una multitud más de tribus calificadas de primitivas que comparten con los países más avanzados industrialmente una falta de interés por el ritual. Tendremos que examinar de cerca la estructura social de estas tribus para hallar un conjunto de variables que concuerdan tanto con el fenómeno que según Bernstein se da entre nosotros, como con lo que sabemos de la estructura social y cosmologías primitivas. En el proceso nos alejamos del análisis de Bernstein para regresar a él en los últimos capítulos. No dudo que el lector estará mucho más interesado en su propio entorno que en las tribus exóticas, y por tanto lamento no poder profundizar más en el paralelo entre la familia posicional de hoy y el ritualismo primitivo. Pero aludiré al menos a ciertas sugerencias que hizo Bernstein en el curso de una conversación privada acerca del tipo de conducta religiosa que cabe asociar con las distintas formas de control familiar. El ritualista primitivo, inmerso en un sistema social adscrito, expresa las orientaciones cósmicas y las directivas morales por medio de símbolos condensados. La familia posicional utiliza métodos comparables de explicación y de control. En una comunidad compuesta por hogares de este tipo, la divinidad responderá igualmente a este código restricto. Los conceptos teológicos no estarán totalmente clarificados. A Dios se le conocerá por su atributos tal como se manifiestan en la estructura social. El conocer a Dios estará sujeto a las mismas restricciones que el conocer a la madre; el código lingüístico no proporcionará los medios necesarios para explorar verbalmente dicha relación. El culto religioso corresponderá en estilo a los rituales familiares y, por tanto, será fijo y ritualista. Del mismo modo, la idea del pecado corresponderá a acciones concretas externas más que a motivaciones internas.

En el diagrama 3 la idea del yo se separa progresivamente de la estructura social. Conforme el ritualismo declina, la idea de la divinidad se va haciendo más íntima. Pero conforme Dios se acerca al hombre, su gloria y su poder disminuyen. La hipótesis es

típicamente durkheimiana. Según ella, la cosmología, basada en su propia jerarquía de valores y defensora de una pauta concreta de conducta, se deriva de la sociedad. Las actitudes religiosas del individuo varían conforme se refuerza o debilita el control que sobre él ejerce la sociedad inmediata.

En todo este argumento se da una extraña paradoja. Cuanto más arrastrado se ve el londinense por el torbellino de la sociedad industrial, más se acercan sus ideas religiosas a las del pigmeo. El londinense de hoy cree en la espontaneidad, en la amistad, en la libertad y en la bondad; rechaza el formalismo, la magia, la doctrina impuesta a la lógica y la idea de la condenación por el pecado. Esta paradoja se debe a una distorsión de la comparación, distorsión provocada por los efectos de la división de trabajo. Los pigmeos no pueden considerarse de acuerdo con el mismo patrón que a un predicador, un periodista o un profesor universitario. Tendremos que llevar mucho más adelante el argumento antes de que podamos volver a analizar esta paradoja y resolverla. Mientras tanto, notemos el alcance del fenómeno que describe Bernstein. Como resultado de las presiones que pesan sobre los hogares y centros escolares actuales, existe la tendencia creciente a educar al niño de acuerdo con métodos personales y códigos lingüísticos elaborados. El resultado es un niño profundamente sensible con respecto a los sentimientos de los demás y a su propio yo. De lo cual se deduce que tal educación inclina al niño a preocupaciones de tipo ético porque, si bien le proporciona un amplio vocabulario en lo que concierne a la intimidad y el sentimiento, le niega, por otra parte, una estructuración de su vida con respecto a la sociedad. Se ve obligado, pues, a buscar la justificación de su existencia al margen de la ejecución de unas normas fijas y establecidas y la halla solamente en la ejecución de buenas obras para beneficio de la humanidad en general, en el éxito personal o profesional, o en la conjunción de ambas cosas. De ahí la actual tendencia hacia una religión puramente ética.

Capítulo 3

EL IRLANDÉS DE LAS MARISMAS

En lo relativo a su tenaz adhesión a la abstinencia de carne de los viernes, el irlandés de las marismas se asemeja innegablemente al ritualista primitivo. Las reglas de la magia tienen siempre una función expresiva. Por muchas otras funciones que cumpla, tales como la disciplina, la de reducir la angustia, o la de sancionar el código de normas morales establecido, su función es ante todo y sobre todo simbólica. La abstinencia del viernes comenzó originalmente como práctica de mortificación personal. Era un rito semanal que reproducía la celebración anual del Viernes Santo. Estaba, por tanto, directamente relacionado con el Calvario y la Redención. Difícilmente podía tener una carga de mayor significado para el cristiano. Cuando se afirma que en la actualidad se ha convertido en un rito vacío, lo que se quiere decir es que el símbolo no apunta ya ni en esa dirección ni en ninguna otra en particular.

Y sin embargo, los ritos a los que un pueblo se adhiere tan tenazmente no pueden ni deben descartarse como totalmente hueros. Tienen que tener necesariamente un significado. Podemos comenzar por preguntarnos cuáles son las experiencias más emotivas para la muchacha irlandesa que ha abandonado su tierra con el fin de desempeñar en un hotel o un hospital de Londres las faenas más humillantes, o para el irlandés que llega a la capital inglesa con la intención de ganarse la vida trabajando como obrero de la construcción. Si tienen amigos o parientes que les proporcionen alojamiento, su sensación de exilio se suavizará gracias a la continuidad que representan los periódicos irlandeses que venden a la salida de la iglesia después de misa, o los bailes semanales en el salón de la parroquia. Esto les ayuda a no sentirse ajenos ni extranjeros. Pero los que no disfrutan de esa acogida es muy probable que se tropiecen en la puerta de cada pensión con un letrero que diga: «No se admiten ni irlandeses ni gente de color.» Con ello su sentido de desarraigo y exilio se intensifica. Podemos, pues, afirmar que la norma de abstinencia del viernes no constituye un símbolo vacío, sino que representa la fidelidad a una humilde casa en Irlanda y a una tradición gloriosa en Roma, factores enorgullecedores en medio de las humillaciones que recibe diariamente el obrero sin especializar. Como mínimo significa lo mismo que la comida escocesa y el sonido de las gaitas para el

escocés en el extranjero la noche de Burns, y como máximo lo que el abstenerse de comer carne de cerdo representó para el venerable Eleazar según el Libro Segundo de los Macabeos.

La jerarquía católica inglesa se ve forzada hoy a rebajar la función expresiva del ritual y exhorta a los católicos a hacer actos de caridad para celebrar el viernes de manera más auténtica. Pero, ¿por qué no ser bueno y generoso todos los días de la semana? En el momento en que se niega valor a la acción simbólica se abren de par en par las puertas a la confusión. El símbolo constituye el único medio para expresar los valores; es el instrumento principal del pensamiento y la válvula reguladora de la experiencia. Para que se produzca la comunicación, los símbolos tienen que estructurarse. Si la comunicación es de tipo religioso, la estructura de los símbolos habrá de expresar algo de importancia en lo que atañe al orden social. Si un pueblo distorsiona un determinado símbolo hasta darle un sentido distinto del que tenía en un principio y continúa adicto a él, es porque el significado de ese símbolo es muy profundo con respecto a la vida de esa comunidad. ¿Quién puede atreverse a despreciar el culto de la abstinencia del viernes sin haber experimentado la dureza de la vida del obrero irlandés en Londres?

La abstinencia del viernes debe, pues, interpretarse de igual forma que la abstinencia de carne de cerdo por parte de los judíos. En *Pureza y peligro* argumenté que las normas que proporciona en este sentido el Levítico XI constituyen un resumen esquemático de las categorías de la cultura israelita. No se eligió al cerdo porque este animal provoque mayor repugnancia que el camello, por ejemplo. Las normas dietéticas, sugerí en aquella ocasión, han de interpretarse como una totalidad y en relación con el conjunto de estructuras simbólicas que conforman el Universo. De esta forma las abominaciones aparecen como anomalías dentro de un esquema lógico dado (Douglas, 1966: cap. 3). Desde que escribí aquello se me han hecho críticas muy útiles. El doctor S. Strizower (1966) ha señalado, por ejemplo, que resté importancia en mi trabajo a las normas dietéticas en cuanto diferenciadoras en lo que concierne al pueblo de Israel y en cuanto que expresan las peculiaridades de este mismo pueblo. Ralph Bulmen, por su parte, ha argumentado que mi interpretación de dichas normas como una totalidad que lleva en sí una clasificación condensada del Universo no explica la repulsa concreta de la carne de cerdo (1967: 21). ¿Por qué se ha elegido a este animal en particular como representante y vanguardia de todas las otras abominaciones? La respuesta a ambas

objecciones se halla en los dos libros de los Macabeos. Así se describe en ellos cómo Judas Macabeo dirigió a su pueblo de Israel contra los invasores, los griegos:

1 Macabeos, 1,21. Y después de haber asolado Egipto, volvió Antíoco el año 143 y se dirigió contra Israel... 23. Entró lleno de soberbia en el santuario y tomó el altar de oro... 26. Fue grande el llanto que hubo en Israel y en todo el país... 29. Y toda la casa de Jacob quedó cubierta de oprobio. 32-8. Y saqueó la ciudad y entrególa a las llamas y derribó sus casas y los muros que la cercaban y lleváronse los enemigos cautivas las mujeres... Y fortificaron la parte de Jerusalén llamada Ciudad de David con una grande y firme muralla y con fuertes torres e hicieron de ella una fortaleza... 39... y profanaron el santo lugar... 40. Por causa de ellos huyeron los habitantes de Jerusalén viniendo ésta a quedar morada de extranjeros y como extraña para sus naturales, los cuales la abandonaron.

No contento con la victoria política y militar, el rey Antíoco obligó a todas las naciones a él sometidas a abandonar sus propias leyes:

45... y muchos del pueblo de Israel se sometieron a esta servidumbre y sacrificaron a los ídolos y violaron el sábado.

En los versículos subsiguientes, aquellos en que se narra la derrota de los ejércitos invasores y la purificación del templo, aparecen tres temas tratados como símbolos coordinados:

profanación del templo;
profanación del cuerpo;
transgresión de la ley.

Finalmente, se lleva a cabo la reconstrucción del templo, que se rodea de altas murallas y de torres fortificadas (Macabeos I, IV, 60), precaución militar ineludible. Al mismo tiempo, los gobernantes de Israel toman también precauciones drásticas contra la profanación de los cuerpos (2 Macabeos, V, 27):

Pero Judas Macabeo..., que se había retirado a un lugar desierto, pasaba la vida con los suyos en los montes entre las fieras alimentándose de hierbas, a fin de no tener parte en las profanaciones.

Los que se circuncidaron y observaron el Sabbath en secreto, fueron

asesinados por los conquistadores. Es evidente que cualquiera de las normas de pureza ya fuera o no relativa a la abstinencia de carne de cerdo, se consideraba igualmente sagrada y, por tanto, su transgresión equivalía a impureza. Pero Antíoco ordenó que se sacrificara un cerdo en sus altares (Macabeos 1, 50) e interpretó el acto de comer de aquella carne como símbolo de sumisión (Macabeos, 2, VI). Fue Antíoco, por medio de aquella acción, quien convirtió la abstención de carne de cerdo en símbolo de solidaridad con el grupo. La circuncisión, después de todo, es un rito personal que concierne exclusivamente a las partes más íntimas de individuo. La importancia del Sabbath tampoco reviste importancia ninguna en lo que atañe a la colectividad, o al menos sólo muy raramente. Pero negarse a comer un alimento determinado conlleva un rechazo de la relación social. Si el gentil come cerdo, el israelita no puede sentarse a su mesa. A un nivel inferior, el católico invitado a cenar un viernes puede ofender al anfitrión que no comparta su lealtad al ritual. La abstinencia de carne de cerdo y la abstinencia de carne del viernes adquieren significado, pues, como símbolos de adhesión sólo porque no los comparten otras culturas. El espléndido pasaje bíblico en que se describe el juicio de Eleazar explica cómo el comer carne de cerdo llegó a considerarse no sólo una profanación, sino también una traición:

2 Macabeos, VI, 18. A Eleazar, uno de los primeros doctores de la ley, varón de edad provecta y venerable presencia, se le quería obligar a comer carne de cerdo abriéndole la boca a la fuerza. 19. Más él, prefiriendo una muerte llena de gloria a una vida aborrecible, caminaba voluntariamente por su pie al suplicio... 21. Pero alguno de los que se hallaban presentes, movidos de una compasión impía y en atención a la antigua amistad que con él tenían, tomándolo aparte le rogaban que les permitiese traer carnes de las que le era lícito comer para poder así aparentar que había cumplido la orden del rey de comer carnes sacrificadas a los ídolos. 22. A fin de que de esta manera se liberase de la muerte. De esta especie de humanidad usaban con él a causa de la antigua amistad que le profesaban. 23. Pero Eleazar, dominado de otros sentimientos dignos de su edad y de sus venerables canas, como asimismo de su antigua nativa nobleza y de la buena conducta que había observado desde niño, respondió súbitamente, conforme a los preceptos de la Ley Santa establecida por Dios y dijo que más bien quería morir. 24. Porque no es decoroso a nuestra edad, añadió, usar de esta ficción; con lo que muchos jóvenes podían creer que Eleazar, a la edad de noventa años, se había pasado a la vida de los gentiles. 25. Y así cayesen en error a causa de esta ficción mía por conservar yo un pequeño resto de esta vida corruptible, además de que echaría sobre mi

ancianidad la infamia y la execración... 27. Por lo cual, muriendo valerosamente, me mostraré digno de la ancianidad a que he llegado; 28, y dejaré a los jóvenes un ejemplo de fortaleza si sufriere con ánimo pronto y constante una muerte honrosa en defensa de una Ley, la más santa y venerable. Luego que acabó de decir esto, fue conducido al suplicio.

Nótese que no es por un solo precepto por lo que muere Eleazar, sino por todo el conjunto de la Ley Mosaica, y que ni en este capítulo ni en el siguiente, en que se narra cómo los siete hermanos son hechos prisioneros en unión de la madre y cómo se les obliga a comer carne de cerdo, se alude al carácter execrable de este animal en cuanto tal o en cuanto alimento. En todo el macabro pasaje en que se describe cómo les cortan la lengua, les arrancan la cabellera y les fríen en enormes sartenes para diversión de los espectadores paganos, no se menciona ni una sola vez la condición impura del animal. Pero no puede extrañarnos que, debido a tales actos de heroísmo, la carne de cerdo se convirtiera en símbolo de lealtad a la Ley Mosaica y provocara después la exégesis helenizante de los atributos morales del cerdo. Si este símbolo debió en un principio su significado al lugar que ocupaba en un esquema simbólico general, como resultado de la preminencia que alcanzó durante la persecución de los judíos, pasó a representar la totalidad de dicho esquema. Nosotros pertenecemos a una generación incapaz de percibir claramente el simbolismo excepto en un contexto social o familiar. Esta es la razón por la que nos resulta más fácil comprender la irritación del cocinero de *Las minas del rey Salomón* ante la tenaz obediencia del zulú Umslopogas a las normas dietéticas que le impone su religión. Cuando se confrontan dos sistemas simbólicos, éstos comienzan a formar un todo aun en razón de su oposición. En esa totalidad, cada mitad se representa a la mitad opuesta por medio de un elemento único que con tal finalidad destaca del contexto. Cada pueblo selecciona entre los símbolos externos de otro aquel que más le ofende o le divierte. Shifra Strizower, por tanto, tiene razón. Una profundización más detallada en las peculiaridades del pueblo de Israel y en su accidentada historia habría dado un significado mayor a la interpretación de sus normas dietéticas. El caso de los Macabeos demuestra que los israelitas interpretaban la pureza del templo y la pureza del cuerpo humano como símbolos de adhesión a la totalidad de la Ley Mosaica y, por tanto, como una entrega del individuo por medio de su cuerpo y de la nación entera, por medio del templo, a su Dios. Por eso cuando limpian y reconstruyen el templo (1

Macabeos, IV, 42), «escogió sacerdotes sin tacha, amantes de la Ley de Dios». Las murallas que levantan en torno al monte Sión y las que levantan ante sus labios constituyen fortalezas simbólicas que representan la lealtad a su religión.

Quizá sea cierto que la abstinencia del viernes se haya convertido en una muralla tras la que se refugian, demasiado pagados de sí mismos, los católicos ingleses, pero es el único ritual cristiano que concierne a la alimentación al modo de las normas de pureza de los judíos. Podrá eliminarse el símbolo aunque tanto haya significado históricamente, pero eso no quiere decir que automáticamente haya de venir a sustituirlo la caridad. Habría sido más seguro continuar trabajando sobre la base de esa pequeña muralla simbólica con la esperanza de que algún día pudiera llegar a rodear el monte Sión. Pero, como hemos visto, los responsables de tales decisiones en el seno de la Iglesia católica son, por su educación, insensibles a los símbolos no verbales e incapaces de captar su significado. El hecho constituye uno de los problemas centrales del cristianismo actual. Es como si el manejo de los semáforos de la liturgia se hubiera encomendado a un equipo de daltónicos.

Me referiré ahora a la cuestión de la abstinencia del viernes para demostrar que existe, indudablemente, en el seno de los círculos cultos ingleses una tendencia al rechazo de la acción simbólica y un movimiento de aproximación a la ética. Pero aun este ejemplo reviste menor importancia que el que constituye el cambio de actitud con respecto a la Eucaristía. La abstinencia del viernes no pasó nunca de ser una norma disciplinaria. Nunca se le atribuyó oficialmente una eficacia sacramental ni positiva ni negativa, mientras que la doctrina de la Eucaristía es tan mágica en su sacramentalismo como cualquier religión tribal.

Más de un antropólogo que lea estas líneas reconocerá que su idea respecto a la naturaleza de la abstinencia del viernes es tan confusa como la que pueda abrigar el más oscurantista de los fieles. Puede incluso pensar, a la manera de Goodenough, que el origen del ritual no está en la penitencia, sino en la exaltación del pescado en contraposición a la carne. Arguye este autor muy ingeniosamente (1956, pp. 50 ss.) que el pescado por el que hacen cola las amas de casa católicas todos los viernes constituye un símbolo condensado de Cristo, y que en eso radica la explicación de dicha observancia. No existe, sin embargo, norma alguna que diga que hay que comer pescado, mientras que sí hay una norma que prescribe la abstinencia de carne. En febrero de 1966 el Papa Pablo VI publicó

un decreto sobre el ayuno y la abstinencia en el que explicaba dicha penitencia como «un acto religioso personal que tiene por objeto el amor y la entrega a Dios». Después de citar numerosos ejemplos del Viejo Testamento en que el ayuno aparece sancionado por Dios y tras citar el ejemplo de Cristo en el Nuevo Testamento, pasa a describir la penitencia en general como «una forma de participar de modo muy especial en la expiación infinita de Cristo... El sufrir en nuestra propia carne y nuestro propio espíritu la muerte de Nuestro Señor afecta a la vida del cristiano en cada instante y en todos los aspectos». Continúa condenando toda forma de penitencia que sea «puramente externa». Después de reconocer que prevalecen condiciones muy distintas en países ricos y pobres, pone al día las normas de la Iglesia con respecto al ayuno y la abstinencia limitando esta última a los viernes de Cuaresma. La imposición de estos días de penitencia tiene por objeto «aunar a los fieles en una celebración común». Al mismo tiempo, invita a los obispos a sustituir en todo o en parte otros actos de penitencia en sus diócesis (*Paenitemine*, 17 de febrero de 1966).

En un artículo publicado en *L'Osservatore Romano* (20 de febrero de 1966), W. Bertrams (profesor de derecho canónico en la Universidad Gregoriana) comenta el decreto no tanto desde el punto de vista ritual sino en lo que concierne a la ética y a la justicia social:

> Desde luego, es necesario enseñar a los fieles que el espíritu cristiano exige la privación voluntaria de lo que no sea absolutamente necesario de modo que el dinero que gastarían en cosas superfluas puedan aplicarlo a obras de caridad.

Un año después la jerarquía inglesa se hizo eco de esta invitación a adaptar los preceptos de penitencia a las condiciones locales. El 21 de julio de 1967 el Arzobispado promulgó una epístola pidiendo al clero y a los feligreses que expusieran sus puntos de vista sobre el particular. La epístola revela una absoluta carencia de sentido histórico y un desconocimiento total del valor de la acción simbólica. Más aún demuestra una ambivalencia con respecto al problema. Comienza anunciando firmemente que no es la intención del Arzobispado abolir la abstinencia del viernes, sino plantear y examinar la cuestión de si tal precepto cumple en la actualidad su propósito. Después de exponer cuál es, a su entender, este propósito, continúa:

Algunos feligreses consideran que debe abolirse esa norma y que el viernes debe conmemorarse en cambio con la abstinencia voluntaria y otros sacrificios semejantes. Afirman que la obligación de abstenerse de carne los viernes no constituye necesariamente una penitencia y que las condiciones actuales de vida hacen muy difícil su cumplimiento. La mayoría de los profesionales y trabajadores comen a mediodía fuera de casa, generalmente en una cafetería. Por otra parte, muchas de las reuniones sociales se celebran en viernes y, como consecuencia, los que critican dicho precepto se preguntan si en esta sociedad tan variada de nuestros días es aconsejable que los católicos se destaquen. Los que no son católicos saben que no comemos carne los viernes, pero en muchos casos no entienden el por qué de esa abstinencia y en consecuencia nos consideran raros.

¡Ecos de la Sinagoga Reformista! El alegar primero que no constituye penitencia alguna el evitar comer carne y añadir después que significa una grave molestia para los que comen fuera de casa y un motivo de vergüenza para los que hacen vida social, no es, a mi entender, una forma adecuada de plantear la consulta a los fieles. Terminada la encuesta, se publicó lo siguiente:

Conforme disminuye el respeto por la ley moral, aumenta la necesidad de sacrificarse. Muchos católicos han comenzado a preguntarse si abstenerse de carne los viernes constituye suficiente penitencia. Para algunos de ellos no constituye penitencia en absoluto. Mientras tanto, en Asia, África y Sudamérica son multitud los que tienen que pasarse sin carne no sólo los viernes sino todos los días de la semana. Millones de seres humanos se mueren de hambre o al menos tienen una alimentación deficiente. Los Obispos han decidido, por lo tanto, que el mejor modo de cumplir el precepto divino del sacrificio es que cada uno elija el modo en que desea hacer penitencia los viernes... (31 de diciembre, 1967).

Así es como se ha abolido el antiguo ritual. Hace años, el niño a quien se obligaba a comer todo lo que quedaba en el plato diciéndole que había millones de personas en el mundo que se morían de hambre, no podía entender cómo su obediencia podía beneficiar a los hambrientos. En este caso el problema de cómo el no abstenerse de carne puede beneficiar a los hambrientos no se plantea. Inmediatamente, el Instituto Católico de Relaciones Internacionales distribuyó unos cepillos que llevaban el siguiente letrero: «Colecta del viernes. Una comida al día», y los distribuyó por todo el país con el siguiente llamamiento: «Apatía o acción. ¿Darás a tu prójimo un poco de lo que a ti te sobra?» Ya no hay motivo para

considerar a los católicos «raros». El viernes no sugiere ya grandes símbolos cósmicos de expiación y arrepentimiento; de hecho, ha dejado de ser una celebración simbólica para convertirse en una celebración práctica. Ahora los católicos ingleses son iguales a los demás. Lo que es curioso es que los obispos americanos solucionaron mucho mejor que los ingleses (desde el punto de vista ritualista y antropológico) el mismo problema. No sólo no rebajaron la función simbólica de la conmemoración, sino que mostraron un sentido histórico más profundo y un mayor reconocimiento de la solidaridad simbólica con el pasado y con el cuerpo de la Iglesia actual. Su pastoral comienza con una claridad admirable:

Cristo murió por nosotros en viernes. Recordando este hecho con agradecimiento, desde tiempo inmemorial los pueblos católicos han reservado este día para observar una penitencia especial por la que, de muy buen grado, acompañan a Cristo en su sufrimiento esperando poder algún día compartir con Él la Gloria. A esto obedece la tradición de la abstinencia del viernes... El hecho de que las circunstancias hayan cambiado, especialmente en lo que concierne a la economía, la alimentación y la vida social, ha llevado a pensar a algunos de nuestros feligreses que el renunciar a comer carne un día determinado no constituye siempre y para todos el medio más efectivo de hacer penitencia.

Su sentido de continuidad litúrgica se revela en una lista de recomendaciones que comienza del siguiente modo: «El viernes debe ser, en relación con el resto de la semana, lo que es la Cuaresma respecto al resto del año. Por esta razón instamos a todos a que se preparen para esa Pascua semanal haciendo libremente de cada viernes un día de mortificación en recuerdo de la pasión de Jesucristo.» Así el año litúrgico halla su contrapartida a escala reducida en la semana litúrgica. Los obispos americanos recomiendan especialmente la abstinencia voluntaria como penitencia del viernes:

(a) De este modo mostraremos libremente y por amor a Cristo crucificado nuestra solidaridad con las generaciones de creyentes para los cuales esta práctica constituyó muestra evidente de su fidelidad a Cristo y a la Iglesia, especialmente en tiempos de persecución y de pobreza.
(b) Recordaremos también que, como cristianos, aunque inmersos en el mundo y compartiendo la vida de la sociedad, debemos evitar el espíritu mundano. La abstinencia voluntaria de carne, ahora más valiosa por no constituir ya precepto obligado, pasará a ser un signo externo de los valores espirituales que tanto estimamos. (Pastoral de la Conferencia de Obispos

Católicos sobre la observancia de la penitencia, Washington D. C., 18 de noviembre de 1966.)

En la actitud banal de la jerarquía eclesiástica inglesa se revelan los efectos del fenómeno que puntualiza Bernstein, si no entre los obispos, ciertamente sí entre sus consejeros. Sorprende el hecho de que la jerarquía eclesiástica americana llegara a una visión tan distinta respecto a la acción simbólica. No dudo que los secretariados americanos estén tan llenos de hombres nuevos, criados y educados en hogares personales en que reina un código elaborado, como los secretariados ingleses. Quizá la diferencia radique en la mayor importancia que se concede en América a la sociología. Muy superficial ha de ser el sociólogo de la religión para no caer en la cuenta del poder de los símbolos con respecto a la ordenación de la experiencia. Nadie que se tome el tiempo y la molestia de reflexionar objetivamente sobre el tema se atreverá a negar el valor de la función simbólica. Los que conceden a ésta menor importancia de la que tiene no hacen más que reaccionar de manera miope frente a su propia situación subjetiva en el hogar y la sociedad.

Se me objetará que he dado al tema de la abstinencia una importancia desmedida. Al fin y al cabo, no constituye más que una norma disciplinaria, un mero detalle. Aunque, como dije anteriormente, este libro no va dirigido exclusivamente a los antropólogos, ha sido a causa de ellos por lo que me he extendido sobre el tema, ya que con frecuencia se exhortan unos a otros en acudir en busca de material a las religiones contemporáneas, especialmente la cristiana. Las restricciones relativas a la dieta es uno de sus temas tradicionales, y quiero demostrar que los ejemplos contemporáneos son tan susceptibles de ser analizados con los métodos que empleamos aquí como los primitivos. Y, ¿por qué no? Hasta el momento, la única dificultad con que ha tropezado el antropólogo en este sentido ha sido la falta de un esquema analítico con que comparar la sociedad moderna con las sociedades tribales a lo largo de una línea que fuera de la magia extrema a la magia en grado mínimo. En la década de los sesenta el estudio de Bernstein sobre el hombre actual y el de Turnbull sobre los pigmeos nos permite establecer ese esquema. La discusión puede comenzar.

Vuelvo ahora al ejemplo de cómo los mensajes que emite el Vaticano respecto a los símbolos nos llegan descifrados en forma de exhortaciones a la ética. La exaltación de la Eucaristía es uno de los

elementos centrales del dogma católico. Si se mutila este sacramento, se habrá abierto paso en el mundo moderno la tendencia que según Herberg poseen las religiones de convertirse en compartimentos sociales vacíos de doctrinas diversificadoras. El catolicismo histórico sacramental se habrá desvanecido. Me enfrentaré con el problema citando la encíclica titulada *Mysterium Fidei* (1965), en la que Pablo VI se refiere a la preocupación que le causan las actuales opiniones sobre la Eucaristía. Afirma el Papa que no

> ...conviene preocuparse por dilucidar la naturaleza del signo sacramental hasta el punto de crear la impresión de que el simbolismo (cuya existencia nadie niega en la Eucaristía) expresa y agota el significado de la presencia de Cristo en ese sacramento. Pero tampoco sería apropiado tratar del misterio de la Transubstanciación sin mencionar la maravillosa transformación de la substancia del pan en el cuerpo de Cristo y de la substancia del vino en sangre divina tal como lo declaró el Concilio de Trento, reduciendo así estos cambios a una simple trasposición de significados o «transfinalización», por decirlo así. Tampoco es adecuado, finalmente, exponer o expresar con la práctica la idea según la cual Cristo Nuestro Señor no está presente en las Hostias consagradas que quedan una vez terminado el sacrificio de la Misa (Pablo VI, 1965, pp. 7-8).

Tenemos aquí una doctrina relativa a una deidad alojada en un objeto, lugar y tiempo concretos y bajo el control de una fórmula específica, una doctrina tan inflexible como cualquiera de las de los pueblos fetichistas de África Occidental. Que la divinidad habite un objeto material, ya sea un santuario, una máscara, un fetiche, o un pedazo de pan, es ritualismo en su manifestación más pura. La condensación de símbolos que se da en la Eucaristía es realmente asombrosa en amplitud y profundidad. El blanco círculo de pan encierra simbólicamente el cosmos, la historia completa de la Iglesia y toda la tradición que va de la ofrenda del pan de Melquisedec al Calvario y a la misa. Une a todos y cada uno de los comulgantes con el conjunto de los fieles y abarca temas como el de la renovación. Tan intensa condensación resulta difícil de asimilar para quien haya tenido una educación personal de tipo marcadamente verbal. Pero no para ahí la cosa. El significado de la Eucaristía no se limita al simbolismo, sino que atañe también a la eficacia mágica y sacramental. Si se tratara solamente de una expresión de esos temas, de un símbolo o una conmemoración, se habría ahorrado mucha tinta y mucha sangre durante la Reforma. El meollo de la

doctrina consiste en que al pronunciar el sacerdote la fórmula sagrada, se produce una transformación invisible y real, y en el hecho de que tomar la hostia consagrada tiene una eficacia salvadora con respecto a los comulgantes. Se basa en un supuesto fundamental acerca del rol del hombre con respecto a la religión. La doctrina de la Eucaristía parte del supuesto de que los seres humanos pueden tomar parte activa en la tarea de la Redención, tanto para salvarse a sí mismos como para salvar a otros utilizando los sacramentos como canales de gracia. Los sacramentos no son signos solamente; lo que los diferencia esencialmente de éstos es que son también instrumentos. Esta doctrina roza, pues, con la creencia en el *opus operatum*, el rito eficaz, cuya posibilidad negaron los reformadores protestantes. En el pensamiento católico, la Iglesia, los sacramentos, y especialmente la misa y la Eucaristía, contrapartida del Calvario, tienen un papel mediatizador. El doctor Francis Clark llega al fondo de la cuestión en su admirable estudio titulado *The Eucharistic Sacrifice and the Reformation*, del que cito a continuación. El protestantismo rechazó la idea de la mediación tanto en lo referente a objetos como a personas. Para Lutero, y también para los hombres de la Reforma posteriores,

ninguna realidad creada podía mediar entre la acción divina y los hombres, ni estos podían tener parte activa en la función de dispensar la gracia. Su principal reparo a la doctrina tradicional, respecto al sacrificio de la Misa, consistía en que se trataba de una «obra», que pertenecía al orden de la mediación instrumental y de la participación activa del hombre en la administración de la gracia, lo cual significaba un anatema para los hombres de la Reforma. La celebración de la Última Cena constituía para él una promesa y un testamento dirigidos directamente a la intimidad de la persona; no podía obrar en favor de los demás ni podía «ofrecer» nada a Dios... En *La Cautividad de Babilonia* insiste:

> Dios no trata ni ha tratado jamás con el hombre sino por medio de sus promesas. De modo que nosotros no podemos tratar con Dios de otra manera que creyendo en su palabra de promisión (Werke, Weimar, VI: 516, 521).

Esta radical oposición entre «palabra» interior y «obra» sacramental constituye la clave teológica para comprender el huracán de hostilidad hacia la Misa que sacudió a toda Europa. (Clark,1960, pp. 106, 107.)

Continúa, citando al doctor J. Lortz:

Constituyó un ataque directo al concepto tradicional del sacramento, es decir, a la objetividad de la vida divina que opera en la liturgia de la Iglesia. La transformación del cristianismo en una religión basada en el sentimiento íntimo tuvo lugar en el momento en que su victoria podía tener un impacto mayor. Con ello se atacó el centro secreto de la unidad de la Iglesia. El ataque al papado no fue el acontecimiento más importante de la Reforma en lo que atañe a la religión católica, sino el hecho de que se despojara a sus misterios de la fuente objetiva de poder. (*Die Reformation in Deutschland*, 2ª edición, I, p. 299, citado por Clark, 1960, 107.)

No puede sorprendernos, por lo tanto, que al papa Pablo VI le preocupen los teólogos contemporáneos que menguan el significado de la Eucaristía y que, utilizando términos ambiguos como «trans-significación» y «trans-finalización» amenazan con despojarla de su condición de fuente eficaz de poder para reducirla a mero símbolo. Dos años después de la aparición de la mencionada Encíclica, la Sagrada Congregación de Ritos publicó *unas Enseñanzas sobre el Misterio de la Eucaristía* (1967) donde se exponen cuatro modos en que Cristo se hace presente a sus fieles. Reconoce todos ellos pero exalta principalmente a la Eucarística. Cristo está presente cuando los fieles se congregan en su nombre. Está presente en su Palabra. Está presente en la palabra del sacerdote, «y está presente sobre todo bajo las especies de la Eucaristía. Porque en este sacramento se halla de una manera única, entera y completa en cuanto Dios y en cuanto hombre, sustancial y permanentemente». Este es el mensaje tal como se emite. Pero para cuando llega a los fieles está más que regularmente tergiversado. Porque es evidente que los autores de catecismos populares y de libros de oraciones han tenido una educación que, utilizando la terminología de Bernstein, llamaríamos «personal». Prefieren explayarse verbalmente acerca de sus sentimientos a un nivel más íntimo y familiar. La comparación que hago con las religiones primitivas probablemente les repugnaría. Los grandes actos de culto de tipo mágico que igualan a los nobles con los humildes en esquemas cada vez más amplios, les dejan totalmente fríos. Y así el *Nuevo Catecismo*, en el capítulo dedicado al sacramento de la Eucaristía, da a la doctrina de la presencia real una importancia equivalente al aspecto conmemorativo del rito. Habla, en cambio, mucho más acerca de la Eucaristía como Acción de Gracias, acerca de la unidad de los fieles que lo celebran y acerca del símbolo que conlleva el acto de una comida en común. La doctrina de la transformación del pan en cuerpo divino se

presenta en tono menor mientras que se destacan las otras formas de la presencia divina, especialmente en la «Palabra» (Instituto Catequístico Superior, Nimega, 1967, 332-47). La Eucaristía resulta plato demasiado fuerte para los obispos holandeses autores de este catecismo y para los maestros liberales ingleses que la aceptan como una expresión suavizada de una fe que prácticamente ha perdido todo significado para ellos. El misterio de la Eucaristía, tan asombrosamente mágico, es demasiado para su percepción empobrecida del símbolo. Como los pigmeos (e insisto en la comparación porque a menudo estos católicos modernos se precian de haber alcanzado una especie de cumbre de desarrollo intelectual) son incapaces de concebir a la divinidad localizada en un objeto o en un lugar. Pero si no me equivoco al interpretar las investigaciones de Bernstein, lo cierto es que hay un enorme número de fieles diseminados por toda la superficie del globo que no comparte esa ineptitud, y que a causa de su educación posicional y de su experiencia social son capaces de reaccionar profundamente ante símbolos de orientación y límites. En el capítulo 5 demostraré que utilizan sus cuerpos como analogías simbólicas para reflexionar sobre la sociedad y el universo. En cambio responden con menor vigor a los estímulos verbales. Probablemente sienten menos necesidad de justificarse por medio de buenas obras. Lo que para sus pastores constituye plato demasiado fuerte, es para ellos alimento natural. «Las ovejas tienen hambre y nadie les da de comer». No se trata hoy de que los sacerdotes descuiden a sus rebaños para entregarse a la caza y a los placeres mundanos. Pero sí parece que hay razón para afirmar que hay sacerdotes serios y bien intencionados que no saben entender el ansia de alimento nutritivo que sienten sus fieles porque éste no se aviene con sus propios sistemas digestivos. Pero la acusación puede formularse en términos aún más severos. La vida de todo ser humano revela un sistema de símbolos coherente. Cuanto menos organizado el modo de vida, menos articulado será ese sistema. Pero la responsabilidad social no puede sustituir a las formas simbólicas y, por otra parte, depende de ellas. Cuando se desprecia abiertamente el ritualismo, el impulso filantrópico corre peligro de derrotarse así mismo, porque se engaña el que crea que puede existir una organización sin una expresión simbólica. Es el viejo sueño profético de comunicación instantánea e inmediata. La comunicación telepática puede servir para los breves destellos de revelación, pero crear un orden en que los viejos y los jóvenes, los seres humanos y los animales, el león y

el cordero puedan comprenderse uno a otro directamente, constituye una visión milenarista. Los que desprecian el ritual, incluso en su manifestación más claramente mágica, acarician en nombre de la razón un concepto irracional de la comunicación.
He osado comparar el ritual cristiano con la magia y las nociones primitivas de tabú. Comprendo que el argumento difícilmente servirá para convencer a los anti-ritualistas. Y sin embargo, creo que el desprecio que éstos sienten por lo mágico y por las normas de impureza, se debe a la ignorancia. El establecer límites y fronteras simbólicas constituye un modo de ordenar la experiencia. Los símbolos no verbales crean una estructura de significados dentro de la cual pueden relacionarse los individuos y hallar cuáles son sus propósitos últimos. El aprendizaje y la percepción dependen de la capacidad de clasificación y distinción de cada uno. Para ordenar individualmente la experiencia es necesario establecer límites simbólicos, pero los rituales públicos que desempeñan esta función son también necesarios para organizar la sociedad. Se diría que la sociedad industrial, organizada sobre la base del intercambio económico, no necesita de símbolos que creen solidaridad, como es el caso en las comunidades pequeñas. En términos estrictamente durkheimianos, ésta podría ser la razón de la actual falta de interés por el ritualismo, pero no explicaría en absoluto la carencia de ritual en el seno de las sociedades primitivas. Aún así, si el argumento es válido con respecto a la sociedad actual, las perspectivas son funestas para los que buscan en las buenas obras la resolución de los problemas que les plantea su propia identidad. Están destinados a una frustración total en todos los sentidos. En primer lugar, tendrán que poner su causa en manos de las energías burocráticas de la sociedad industrial o sus esfuerzos quedarán sin efecto alguno. Segundo, aunque cualquier oficina o clínica puede organizarse de acuerdo con un esquema simbólico de tipo posicional, dado que sus organizadores son incapaces de apreciar el valor de la conducta simbólica, nunca podrán ordenar sus relaciones personales de forma que pueda surgir una estructura de símbolos no verbales. Todos sabemos de algún director de seminario universitario que se sienta cada semana en un asiento distinto para evitar que los símbolos de autoridad puedan influenciar la relación espacial del grupo. Algunos sabemos incluso de una editorial donde se consulta de vez en cuando al botones sobre la calidad de un libro y donde el director gerente se encarga de hacer el té porque supone que la solidaridad requiere una alteración

continua de roles. Un antropólogo me confió una vez que su inhibición con respecto al ejercicio de la autoridad era tan fuerte que su primer trabajo de campo le resultó penoso en extremo a causa de su negativa a tomar un sirviente. Estas mismas personas que prefieren en sus relaciones sociales una intimidad carente de estructura, fracasan en su deseo de comunicarse sin utilizar palabras, porque sólo una estructura ritual puede hacer posible una comunicación no verbal que no sea totalmente incoherente.

El anti-ritualista convencido desconfía de la expresión externa y valora sobre todo las convicciones íntimas del hombre. Aprueba el lenguaje espontáneo que surge directamente del corazón, impremeditado, irregular en cuanto a la forma, hasta algo incoherente, porque revela las verdaderas intenciones del hablante. El que así se expresa, o es hombre que no utiliza el lenguaje como fachada para ocultar sus pensamientos, o, en esta ocasión no tuvo tiempo de pulirlo. En cualquier caso la incoherencia se interpreta como señal de autenticidad. Del mismo modo los líderes de la Iglesia Pentecostal compiten para demostrar su santidad en demostrar que poseen el «don de lenguas» que consiste en un fluir ininterrumpido de palabras incoherentes. Cuanto más incoherentes, más evidente se hace a los fieles reunidos el hecho de que el fenómeno es auténtico. Al mismo tiempo el anti-ritualista desconfía del lenguaje pulido que nos llega en unidades convencionales, desgastado por el uso; constituye la moneda falsa de la relación social, un medio para ocultar las verdaderas intenciones del hablante.

Cuando se rechazan las formas rituales del habla, lo que se desdeña es el aspecto «externo» del rito. Probablemente todos los movimientos de renovación religiosa han tenido en común ese rechazo de las formas externas. Por lo que se refiere a Europa, el maniqueísmo, el protestantismo, y ahora la rebelión de la Nueva Izquierda han afirmado históricamente y continúan afirmando el valor de la intimidad de sus seguidores y de la de todos sus correligionarios mientras rechazan todo lo externo. En todos los casos se aplica a la realidad y a las apariencias, al contenido y a la forma, a la espontaneidad y a las instituciones establecidas, un simbolismo basado en los valores que se dan a las partes externas e internas del cuerpo. David Martin se ha referido recientemente al existencialismo religioso contemporáneo en estos términos:

> Los radicales tienden a rechazar la «religión» basándose en una comparación con el evangelio. La religión consiste en un conjunto de instituciones construidas en torno a un ídolo llamado «Dios» que se

considera falsamente como una existencia paralela a otras existencias. La palabra «Dios» ha de utilizarse, si se ha de hacer con propiedad, con referencia al aspecto cualitativo de la existencia. La religión le oscurece por medio de formas y fórmulas, le ritualiza sacramentalmente cuando, en verdad, sólo puede conocérsele por medio de la experiencia. Sólo así puede convertirse en una realidad para el hombre en cuanto individuo. Unida a la falsa religión, va la falsa moralidad entendida como un conjunto de normas en vez de una respuesta auténticamente personal al carácter excepcionalmente espontáneo de la elección moral... El movimiento existencialista expresa una tensión inmemorial entre lo que se experimenta de modo directo y lo formalizado, entre lo objetivo y lo personal, entre lo individual y lo institucional. (1965: 180, 181.)

Por qué los escogidos tienen tal confianza en su pureza íntima y en su capacidad para establecer un contacto directo e inmediato con Dios, es algo que podrán explicar mejor los psicoanalistas. Pero la paradoja a este respecto es que los que más dispuestos se hallan a desdeñar el ritual no están eximidos de la añoranza por un tipo de comunicación no verbal. Melanie Klein, comentando el íntimo contacto que mantienen el subconsciente de la madre y el del hijo, escribe:

Por satisfactorio que pueda resultar para el adulto el expresar pensamientos y sentimientos a una persona capaz de entenderlos, queda siempre un anhelo insatisfecho por llegar a una comprensión sin palabras que en última instancia constituye un anhelo por volver a aquella relación primera con la madre. (Klein, 1963: 100.)

Refiriéndose más adelante a la actitud del niño con respecto al pecho materno, continúa,

A mi entender el pecho materno constituye para él más que un simple objeto físico. La totalidad de sus deseos instintivos y de sus fantasías inconscientes atribuyen al pecho cualidades que trascienden al alimento que le proporcionan.
Nota a pie de página: Todo esto lo siente el niño de un modo mucho más primitivo de lo que pueda expresar el lenguaje. Cuando más tarde revive estas emociones y fantasías pre-verbales en una situación de transferencia, se le aparecen como lo que podríamos llamar «recuerdos de sentimientos» [*memories in feelings*]. Con la ayuda de un psiquiatra podrá reconstruirlos y plasmarlos en palabras. (Klein, 1957: 5.)

Si es cierto que a lo largo de toda nuestra vida nos mueve el impulso hacia un ideal, una armonía imposible que se deriva de los

recuerdos de la unión inicial con la madre dentro del seno materno, es comprensible que idealicemos también la comunicación no verbal. Desgraciado el niño de un hogar de tipo personal que aspira a formas de relación no verbal pero al que sólo se le ha provisto de palabras y de desprecio por las formas rituales. Al negar el habla ritualizada, niega también su facultad de hacer retroceder el límite que existe entre lo interior y lo exterior para poder incorporar en sí mismo un mundo social configurado de acuerdo a un esquema. Al mismo tiempo minimiza su capacidad de recibir mensajes inmediatos, condensados, que se transmiten por medio de canales no verbales.

Capítulo 4

CUADRICULA Y GRUPO

Resulta iluminador considerar el ritual como un código restricto, pero el hacerlo plantea más problemas de los que puedo resolver. Arguye Bernstein que dicho código presenta formas diversas; cualquier grupo estructurado, es decir un grupo en el sentido de que sus miembros se conocen bien unos a otros, como ocurre por ejemplo en el terreno del *cricket*, la ciencia o el gobierno local, genera una forma especial de codificación que abrevia el sistema de comunicación condensando unidades de lenguaje en claves previamente establecidas. Este código restricto permite imponer un sistema de valores determinados y resulta en la interiorización por parte del individuo de la estructura y las normas del grupo a que pertenece en virtud del proceso mismo de interacción. Muchos de los escritos o de los resúmenes de reuniones de antropólogos o de cualquier otro tipo de especialistas deberían calificarse de ritualistas o de código restricto en tanto que las referencias a trabajos de campo, a los métodos (a veces imposible), las notas a pie de página, etc., etc., se dan de acuerdo con un código preestablecido de interacción social. Las adhesiones, dependencias, patronazgos, clientelas, rebeliones contra la jerarquía, afirmaciones de la misma, etc., etc., se expresan oblicua y silenciosamente por canales paralelos a los explícitamente verbales. Si esto es así, Bernstein, con su esquema basado en la dicotomía de códigos restrictos y elaborados, está en el mismo estadio que Durkheim cuando diferenciaba la solidaridad mecánica de la orgánica, o de Maine cuando distinguía las sociedades gobernadas por contrato de las sociedades gobernadas por status. Como afirma el mismo Bernstein, la distinción entre el código restricto y el código elaborado ha de ser relativa dentro de las formas de lenguaje de un grupo dado. La cuestión de si existen culturas primitivas en las cuales todo el lenguaje corresponde al código restricto carecería pues de sentido por dar un valor absoluto a la definición. Supone Bernstein que en cada grupo social tiene que haber zonas de la vida social responsables de tomar decisiones de tipo político y por lo tanto expuestas a la necesidad de comunicar con personas ajenas a la comunidad. En todo sistema tribal deberá haber pues hombres que se han visto forzados a fabricarse un código elaborado de lenguaje, código con arreglo al cual pueden hacerse explícitos los principios

universales y por el que pueden extraer los conceptos de su contexto puramente local. Personalmente no estoy convencida de ello. Si las situaciones que exigen la toma de resoluciones con respecto al gobierno del grupo formaran parte de un ciclo repetitivo, sería posible discutirlas en términos de unidades preorganizadas de lenguaje. Sólo la necesidad de innovación haría necesario el esfuerzo enderezado a la creación de un código de lenguaje elaborado. La cuestión plantea interesantes problemas de método para el etno-lingüista, pero no es básica para mi argumentación. En este sentido, me interesa mucho más cómo utilizar la idea del código restricto para interpretar diferentes grados de ritualización.

Si tomamos el ritual como una manifestación del código restricto y si consideramos que la condición necesaria para que surja tal código es que los miembros del grupo determinado se conozcan tan bien unos a otros que compartan un acervo común de supuestos que nunca necesiten hacer explícitos, veremos que podemos clasificar las tribus de acuerdo con esta base. Los pigmeos, por ejemplo, nunca podrán llegar a conocerse bien entre sí. La interacción social que existe entre los miembros del grupo puede compararse en estructura e intensidad a la que pueda darse entre los abastecedores de un pueblo de verano francés que acuden a éste desde París a comienzos del mes de junio para abrir sus tiendas y hoteles con vistas a la estación veraniega. Se conocen, indudablemente, comparten una base de supuestos comunes, pero tienen también otros intereses. Emergerá así entre ellos un código restricto sólo en lo relativo a los asuntos locales. Del mismo modo, podemos suponer que tanto los grupos de pigmeos como de nómadas persas que unen sus respectivos campamentos durante una estación, pero que no vuelven a reunirse necesariamente al año siguiente, utilizarán un código restricto para expresar sus preocupaciones comunes y formas variantes de ese código restricto para comunicarse con sus propias familias. En ambos casos, la comparación con los códigos lingüísticos proporciona una buena explicación para la pobreza del ritual, explicación que se ajusta a la premisa durkheimiana según la cual Dios y la sociedad se corresponden; cuanto más confusa sea la estructura de relaciones en la sociedad, más inestable y pobre de contenido será la idea de Dios. El código restricto se utiliza para transmitir información y para mantener una forma social determinada. Constituye tanto un sistema de control como un sistema de comunicación. De modo semejante, el ritual crea solidaridad y las ideas religiosas tienen implicaciones

punitivas. Esta última función perderá importancia conforme menor sea el valor que se otorgue a la coherencia social. No puede sorprendernos pues que los pigmeos, que se contentan con un nivel mínimo de organización, desconozcan el aspecto punitivo de la religión. Surge así un nuevo punto de referencia que nos permitirá predecir la presencia o ausencia de ritualismo en el seno de las sociedades humanas. Necesitamos un modo de comparar el valor que se otorga en los diferentes grupos a la organización y al control social. Podría ilustrar el tema hasta la saciedad con referencias a tribus exóticas, pero en algún momento habrá que someter a control el problema de la comparación. No sólo es una práctica dudosa comparar predicadores con pigmeos. Tan peligroso resulta comparar tribus de cazadores con tribus de pastores, o tribus de cazadores de África con tribus de cazadores de Australia. Trataré pues de resolver el problema de las variaciones culturales tratando en lo posible de no trascender los límites de una misma cultura. Pero, en primer lugar, trataré de adaptar a mis propósitos el diagrama de Bernstein relativo a los sistemas de control familiar. El diagrama iba dirigido originariamente a reflejar la influencia creciente de la división de trabajo en el seno de la sociedad industrial sobre dos variables: el habla y las técnicas de control. El primer paso consistirá pues en eliminar el efecto de la división de trabajo eligiendo variables ligeramente distintas. Dado que el trabajo de Bernstein atiende a la estructura de las familias de Londres, se basa en relaciones directas y personales entre individuos y en consecuencia necesitaré de ajustes mínimos en este sentido para adaptarlo a la sociedad tribal. Las dos líneas del diagrama miden diferentes aspectos de lo que Bernstein llama comportamiento posicional dentro de la familia. Allí donde la división de trabajo tiene menos efectos, el código lingüístico y el sistema de control mantienen una estructura diferenciada de relaciones dentro del contexto familiar. Para seguir de cerca la teoría de Bernstein habremos de traicionar la sutilidad de su pensamiento. En su diagrama (p. 47) los códigos lingüísticos responden a la presión que ejercen sobre la sociedad industrial las capas superiores responsables de las decisiones políticas y administrativas en favor de una articulación verbal cada vez mayor. Los sistemas de control familiar responden a ese mismo tipo de presiones que exigen nuevas generaciones capaces de dominar abstracciones intelectuales relativas a la conducta humana. La finalidad del diagrama consiste en demostrar que las respuestas a esas

presiones no se dan en la misma proporción en todos los sectores de la sociedad industrial. La zona de máxima estructuración de las relaciones sociales dentro del contexto familiar es la de la izquierda; la zona de máxima apertura y libertad de estructuración es la de la derecha. En el extremo inferior derecho, el individuo emerge de un sistema de controles disfrutando de la máxima libertad posible. El diagrama ilustra también cómo un tipo de presión determinada produce el paso de un sistema de control posicional a un sistema de control personal. La línea vertical representa los cambios en el uso del habla. Muestra la posibilidad de que éste se utilice para intensificar el control posicional y cómo dicha posibilidad disminuye conforme aumenta la presión en favor de la liberación con respecto a la estructura posicional local, una liberación de tipo intelectual, verbal y simbólica. Los que más se han liberado del tipo de relaciones personales estructuradas son también, precisamente, los que más experimentan la complejidad de la estructura industrial moderna. Inevitablemente habremos de alterar este modelo para adaptarlo a la sociedad tribal. En los párrafos siguientes trabajaremos, pues, con una interpretación parcial y rudimentaria de la idea original.

Simplificaremos nuestra tarea si recordamos sucintamente qué es lo que Bernstein se propone. Deduce éste una cosmología de los sistemas de control o, mejor dicho, demuestra que la cosmología constituye parte integrante del vínculo social de acuerdo con los principios siguientes. Primero, para presentar como razonable un sistema de control (es decir, para justificarlo, hacerlo válido o, como dice Weber, para legitimarlo) se ha de apelar a principios últimos relativos a la naturaleza del hombre y del universo. Este principio funciona incluso a nivel familiar. Segundo, entre el sistema de control y los medios de control (habla, ritual) existe una interacción. Tercero, que existe una cierta correlación entre la codificación del medio de control y el tipo de sistema de control que se utiliza. A la larga probablemente se verá que, en realidad, se corresponden, pero a corto plazo el proceso de transición puede oscurecer dicha paridad. Nuestra tarea inicial consistirá, pues, en identificar los aspectos de control de la cosmología.

En algún lugar, muy lejos del nivel de la familia y el hogar inglés, una máquina elabora un conjunto de presiones sociales. Al poder desnudo se le viste con decencia y se le legitima. Sus exigencias de legitimación llegan hasta los niveles más íntimos, incluso a la relación que la madre inglesa tiene con su hijo. La madre aprende a

afirmar su autoridad de ciertas formas y a justificar su autoridad en relación con ciertos principios generales. El niño es así indoctrinado en los supuestos de la sociedad en que vive. Se controla o aviva su curiosidad y se le impone una determinada función no por medio de doctrinas abiertamente expuestas, sino indirectamente, por lo que se deja implícito. Revela Bernstein que en nuestros estilos de lenguaje se hallan implícitas dos visiones del mundo generadas por dos sistemas de control perfectamente discernibles. Siguiendo un método semejante estudiaremos los sistemas de control y los supuestos que los legitiman. Por el momento no trataremos de las variaciones de los medios de control. Eso quedará para el próximo capítulo. Así, pues, dejando a un lado los códigos lingüísticos, estableceré una comparación de sistemas de control contraponiendo una forma de relación enteramente personal no estructurada por principios fijos, a un sistema equivalente a la familia posicional de Bernstein. Nos centraremos en la interacción de individuos en el contexto de dos dimensiones sociales. La primera será el orden, la clasificación, el sistema simbólico. La segunda será la presión, la necesidad absoluta de plegarse a exigencias externas.

Consideremos en primer lugar el orden. Las relaciones sociales exigen que se clarifiquen categorías y se proporcionen orientaciones. El orden es la exigencia básica para la comunicación. Sería posible comparar sistemas simbólicos atendiendo a la claridad de definición de las categorías que utilizan. En las primeras páginas de *De quelques formes primitives de classification* hay un atisbo de dicha posibilidad:

> De hecho, para nosotros clasificar consiste en distribuir las cosas en grupos distintos separados por líneas claras de demarcación... En el fondo de nuestra concepción de categoría, se halla la idea de circunscripción con límites fijos y bien definidos. Casi podría afirmarse que este concepto de la clasificación comienza con Aristóteles... No sólo tiene nuestra actual noción de clasificación una historia, sino que esa historia implica una considerable prehistoria. Sería imposible exagerar el estado de indistinción a partir del cual se desarrolló la mente humana. Aún hoy, una parte muy considerable de nuestra literatura popular, de nuestros mitos, de nuestras religiones, se basa en una confusión fundamental de imágenes e ideas... Y si descendemos al nivel de las sociedades menos evolucionadas, aquellas que los alemanes describen con el vago apelativo de Naturvolker, hallaremos una confusión mental aún más generalizada. (Durkheim y Mauss, 1903: 5-6, trad. inglesa.)

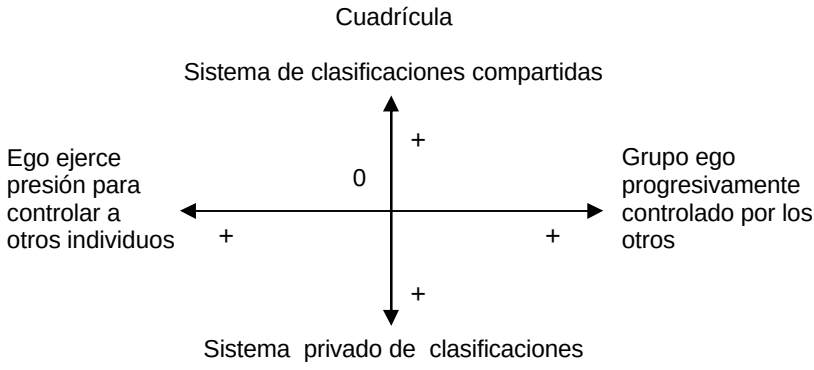
Los autores comparan después esta confusión de definiciones con el desarrollo de la conciencia en el individuo desde la infancia hasta la madurez. Cuando el niño comienza a establecer distinciones, lo hace de modo fragmentario e inestable. Muy lentamente se va dando una circunscripción de los elementos de la experiencia que conduce a la clasificación. No es esto, sin embargo, lo que utilizaré como base de la comparación. Tomaré como axiomático que la claridad de los límites entre categorías distintas dentro del sistema total no varía, y si lo hace, de modo que resulta confusa en unos aspectos y rígida en otros, será una diferencia que no tomaré en consideración. En lugar de eso, trataré de comparar articulaciones de categorías que constituyen una visión del mundo. Un sistema de clasificación cualquiera puede organizar coherentemente ciertos aspectos de la experiencia dejando el resto en desorden. O puede ser perfectamente coherente y ofrecer una ordenación para la totalidad de la experiencia, pero los individuos que tienen acceso a él pueden tener acceso también a otro sistema diferente e igualmente coherente. Esos individuos se sentirán libres para elegir partes de éste y de aquel sistema eclécticamente sin que les preocupe la falta de una coherencia general, pero experimentarán conflictos y contradicciones y hallarán que algunos aspectos de la clasificación carecen de coordinación. De hecho, esa falta de coherencia da lugar a una reducción del ámbito del sistema de clasificación. Podemos, pues, tomar el ámbito y la articulación coherente de un sistema de clasificación como una dimensión social en la que debe hallarse el individuo. A esa dimensión social la llamaré cuadrícula [*grid*].

Como ha afirmado Durkheim, todo sistema de clasificación es producto de las relaciones sociales. La familia posicional de Bernstein a la que me he referido anteriormente muestra cómo los individuos ejercen una presión unos sobre otros en lo que concierne a las clasificaciones. Cuando las presiones son fuertes y se dirigen a mantener un mismo conjunto de clasificaciones, se da un proceso de refuerzo mutuo. El sistema social en cuyo seno se dé este fenómeno permanecerá estable a menos que entren en juego presiones de signo contrario o a menos que nuevos conocimientos vengan a debilitar la credibilidad de las viejas clasificaciones. En cualquier caso, el cambio social sobrevendrá en otra dimensión, en la de la acción o la presión. Si trazamos una línea vertical que represente la cuadrícula partiendo de cero en dirección hacia

sistemas de clasificación más amplios y articulados, comprenderemos lo que significa la ausencia de clasificación. El cero representará una confusión absoluta totalmente privada de significado. La ausencia total de regulaciones puede ser la anemia, la duda del suicida. Corresponderán también los momentos de disociación del místico en que rechaza todas las clasificaciones. Podrá representar igualmente, como sugiere la cita de *De quelques formes primitives de classification*, la primera conciencia indiferenciadora del niño. Para poder distinguir entre estas posibilidades, separaremos el sistema de clasificación públicamente aceptado del sistema de clasificaciones privado. Un sistema de clasificaciones enteramente personal, por coherente que fuera, impediría al individuo la comunicación con otros, y finalmente le conduciría a la locura. Este mundo privado irá representado en el gráfico por una línea que, partiendo de cero, apuntará hacia abajo.

El eje horizontal representará la presión que el grupo ejerce sobre el individuo partiendo de cero y representando una presión cada vez más fuerte hacia la derecha. En el cero el individuo se halla libre de toda exigencia, libre de presiones. Es decir, está solo. Hay otro caso que podemos situar también en la línea vertical. Se trata de aquel momento en que las presiones en uno y otro sentido están perfectamente equilibradas, de los momentos de indecisión. Es el momento previo a la conversión, a la entrega a un compromiso. Conforme la línea se extiende hacia la derecha del individuo se ve más y más sometido a influencias externas. Por razones que aclararé más adelante, llamaré a la tendencia hacia el máximo control de la persona, la línea del grupo. La vida del niño comienza en un punto situado a la extrema derecha (por estar totalmente controlado por los adultos) y en un punto muy bajo con respecto a la línea correspondiente a la cuadrícula. Conforme va creciendo puede ir liberándose de las presiones de tipo personal al tiempo que le van adoctrinando en el sistema de clasificaciones vigente. Si es inteligente y sabe interiorizar las categorías y sus implicaciones, puede utilizarla en defensa propia contra la tiranía personal. Hasta puede utilizarlas para tiranizar a otros. Para ilustrar esa posibilidad extenderemos la línea a partir de cero hacia la izquierda. En ese sector el individuo habrá escapado a toda presión por parte de sus semejantes y será él quien ejerza presión sobre ellos.

DIAGRAMA 4:
Cuadrícula y Grupo



Aunque la cuadrícula pública de clasificaciones sirve de instrumento para controlar al individuo, éste puede evadir la presión a condición de que se rompa el aislamiento. El refuerzo mutuo que ejercen la cuadrícula y el grupo sólo mantienen estable el sistema si éste está perfectamente aislado. Pero el aislamiento perfecto es raro, y siempre existe una posibilidad de cambio. Tenemos, pues, ahora a nuestra disposición un diagrama capaz de considerar el cambio social como un proceso dinámico. Podemos ver al individuo, sometido a fuertes presiones aceptar un sistema de clasificaciones que le degrada y le somete a una vida de esclavitud. Podríamos valorar también las opciones que se le ofrecen y la influencia relativa de otras presiones. Pero no es eso lo que me propongo llevar a cabo. El problema con que nos enfrentamos en este caso es hallar qué relación existe entre las ideas cosmológicas y las características de las relaciones sociales. Afirmaré que varios sistemas que se extienden de diversos modos a lo ancho de todo el diagrama, mostrarán muy probablemente las ideas que cabría esperar respecto al modo en que está constituido el universo. Pero nuestra primera tarea consiste en investigar más de cerca las propiedades del diagrama.

Sobre la línea horizontal se halla la zona de clasificaciones públicas. El sistema social estará siempre centrado aquí. Cerca de dicha línea y por debajo de ella se sitúan los sectores marginales de la

sociedad; cuanto más a la derecha se sitúan los sectores marginales de la sociedad, cuanto más a la derecha se hallen, más débil será la posibilidad de que no sean explotados por los que se sirven del sistema público de clasificaciones. Hacia la izquierda y el cero hallamos los desarraigados voluntarios, los vagabundos, los gitanos, los millonarios excéntricos y los que mantienen su libertad a cambio de ciertos sacrificios. La línea horizontal separa la zona de innovación de la zona de conformidad. Dado el modo en que hemos definido la dimensión vertical, no sugerimos que nadie pueda inventar sistemas conceptuales completamente nuevos. Lo que sí puede ser personal e innovador es el modo en que se articulen las categorías culturales comunes. La trayectoria a lo largo de la línea vertical en dirección descendente, es decir, hacia una mayor coherencia de la filosofía privada, depende del aislamiento respecto a las presiones de la sociedad. Más allá de un cierto grado de originalidad, el pensador o creador puede perder toda esperanza de que sus ideas sean alguna vez aceptadas, lo cual se sigue de la relación que se da entre cuadrícula y grupo por encima de la línea horizontal. El andamiaje de la vida institucional y la distribución de poder es resultado de una adaptación a largo plazo entre las presiones sociales y la clasificación. La enorme conmoción que supone un cambio en el sistema de clasificación será suficiente para redistribuir también el poder. A la extrema derecha del diagrama el pensamiento individual es nulo en lo que atañe a su influencia sobre la sociedad. No ejerce una influencia, sino que está sometido a ella. Los individuos situados muy lejos de la línea vertical en el cuadrante inferior izquierdo del diagrama disfrutan de la admiración pública; la gran masa situada a la derecha aplaudirá cualquier impulso que de ellos emane. Vale la pena detenerse a considerar qué tipo de individuos corresponde a este cuadrante. Un músico puede ser innovador, como pueden ser innovadores un pintor, un inventor o un escritor, pero si el público ignora sus ideas, seguirá en el cuadrante derecho. Así ocurrió con el pintor flamenco James Ensor, que acabó vengándose de los compatriotas que le negaban el éxito pintando crueles caricaturas. Si tiene suerte, el innovador puede provocar una alteración en el sistema público de clasificaciones. Si quiere seguir siendo original tendrá que seguir pensando en cosas nuevas con que sorprender a sus admiradores o idear una técnica con que recalcar al máximo lo inesperado, como ha hecho John Cage con su música. Para liberarse del yugo que supone el sistema público de clasificaciones, el artista debe, sobre todo, no codiciar ninguna

recompensa. Cada mirada que arroja a un jurado encargado de otorgar un premio le hace vulnerable a las críticas y susceptible de que le absorba la cuadrícula general. Así, pues, aunque sea difícil permanecer en el cuadrante inferior izquierdo, es posible vivir toda una vida ocupando diferentes puntos de él.

El cuadrante inferior de la derecha corresponde a la infancia. En él hallamos a la familia personal de Bernstein, en la cual se controla al niño haciéndole sensible a los dolores y preocupaciones de sus padres. No se utiliza un sistema público de clasificaciones para explicarle el universo y el lugar que ocupa en él, sino que, al menos teóricamente, se le enseña a elaborar su propio sistema. Sin embargo, poco a poco, las categorías públicas van incorporándose implícitamente a su conducta, y conforme va creciendo irá deduciéndolas rápidamente. Naturalmente, al adulto le es imposible aceptar una presión social fuerte y al mismo tiempo elaborar una filosofía personal articulada. Si quiere disfrutar de una independencia intelectual, inevitablemente tendrá que aislarse y, por tanto, la tendencia será a moverse hacia la izquierda y hacia la línea vertical que representa la ausencia de control.

Esto nos lleva a considerar con mayor detenimiento la relación que existe entre la distribución del poder y la coherencia de las clasificaciones públicas. Es axiomático que para que exista un sistema coherente de clasificaciones ha de darse un esquema estable de control. Cuanto más puestos se distinguen en el sistema de control y cuanto más se coordina en una jerarquía de responsabilidades, más diferenciadas estarán las categorías del sistema de clasificación. Una sociedad, por tanto, que se extienda a lo ancho del diagrama desde el punto más alto en el cuadrante derecho hasta un punto equivalente en el cuadrante izquierdo constituirá un sistema social muy complejo, estable a través del tiempo y que dé cabida a instituciones corporativas. Y, a la inversa, las alteraciones políticas hacen inútiles clasificaciones y disminuyen la coherencia del sistema simbólico; la posibilidad de cambios continuados rebajará aún más el nivel de coherencia. Una sociedad que se extienda a lo ancho del diagrama a un nivel bajo de clasificación es muy probable que llegue a estar continuamente sometida a cambios de tipo político y a una continua redistribución de la autoridad. El hecho reviste importancia para nuestra argumentación.

Examinaremos ahora de qué modo podemos organizar nuestro material de acuerdo con estas dimensiones. Algunos sistemas

tribales se situarán en el cuadrante superior derecho del diagrama sin cruzar la línea vertical. Un ejemplo de este tipo de tribus de clasificación alta, que los antropólogos reconocerán como clásico, es el de los tallensi en la región del Volta de Ghana, tal como los describe Meyer Fortes en el período colonial. En este caso, el sistema de derechos y deberes proporciona a cada hombre una identidad total prescribiendo qué debe comer y cuándo, cómo debe peinarse, cómo ha de nacer y cómo ha de enterrársele. La mayoría de los tallensi, y probablemente la totalidad de la tribu, vive sometida a presiones por parte de los otros. Los jefes y los sacerdotes no constituyen una excepción. La persona cuyo espíritu se rebela es considerada como anormal y, por tanto, necesitada de un ritual especial de curación (Fortes, 1959). En esta sociedad se considera virtud primordial la devoción a los ancianos y a los muertos, aunque a los antepasados se les considera agresivos y capaces de castigar cruelmente a los vivos. El único enemigo es el hombre ajeno al sistema, el que no está unido a él por lazos de clan. A las ancianas consideradas como brujas, o bien se las expulsa de la aldea, o simplemente se las tolera. ¿Quién sabe cómo piensan? Si el sistema de clasificaciones al que no se sienten ligadas las ignora totalmente, habremos de colocarlas en el diagrama por debajo de la línea horizontal, pero muy a la derecha, allá donde las opciones son mínimas. Más adelante veremos cómo el sistema social caracterizado por una clasificación alta revela la misma tendencia cosmológica. Un sistema en que tanto la cuadrícula como el grupo son fuertes, tenderá a una devoción rutinaria hacia la autoridad y sus símbolos, a la creencia en un universo rígido, moral y punitivo, y al rechazo de una categoría de marginados.

Las mismas tendencias revelarán un sistema burocrático cualquiera que se sienta lo suficientemente seguro y a cubierto de las críticas. Al mismo esquema responden la vida monástica y la sociedad militar y aún más claramente el sistema tribal estable que descubrieron los antropólogos en África durante la época colonial inmediatamente antes y después de la Segunda Guerra Mundial. No es un accidente fortuito el hecho de que un análisis funcional diera como resultado en aquel momento un modelo de equilibrio de la sociedad primitiva porque el régimen colonial proporcionaba el aislamiento y protección necesarios con respecto a los efectos de la guerra y del hambre y tendía a congelar los sistemas sociales primitivos en modelos de estabilidad y refuerzo interno mutuo.

Los resultados, sin embargo, no fueron los mismos en el África Central y en Ghana. En África Central las largas guerras decimonónicas contra los árabes y otros secuestradores de esclavos habían roto las estructuras sociales locales antes de que sobreviniera la inmovilización colonial. Las tribus de los alrededores del lago Niasa aparecen descritas de modo muy diferente en los estudios de la década de los cincuenta cuando las emigraciones de trabajadores, el fin de la agricultura de autosubsistencia y los impuestos aceleraron el proceso de cambio. Aquí hallamos también comunidades pequeñas, pero en lo que respecta a la cuadrícula ocupan un lugar mucho más bajo en la línea de clasificación coherente que los tallensi. Su cultura les promete recompensas contradictorias y les impone metas imposibles. Creen en la bondad, la obediencia y en no dividir al pueblo en facciones pero creen también que la ambición natural del hombre es llegar a ser jefe de su propia aldea y que esto es imposible de conseguirlo sin deslealtad ni fricciones. Se imponen una tremenda presión unos sobre otros y luchan incesantemente por definir y cerrar el círculo de sus amistades. La acusación de practicar la brujería constituye un instrumento político para segregar a un individuo y para definir los límites sociales. El concepto amplio, normativo del ser humano para quien las normas sociales constituyen una obligación ineludible, se contrapone al de brujo devorador de hombres. Acusar a un rival de brujería significa acabar con él políticamente. Este es el segundo prototipo de entorno social a que me referiré a lo largo de este volumen. Por conveniencia lo llamaré «grupo reducido». Es un sistema social que se sitúa en un punto bajo de clasificación a la derecha del diagrama. Sus miembros se conocen unos a otros, saben con quien pueden contar y cuales son sus perspectivas de progreso para el futuro. No son conscientes de un control que ejercen unos líderes situados a la izquierda en el diagrama. Relacionados de una forma estrecha y directa, tienen el destino en sus manos y para conseguir sus fines se sirven de la intriga y los celos. El contraste que ofrece este sistema con el anteriormente mencionado de los tallensi es muy marcado en muchos aspectos. Por ejemplo, un grupo de clasificación alta requiere una categoría muy claramente definida de marginados e individuos anómalos, mientras que el grupo reducido amplía la categoría de marginados en potencia hasta incluir a todos los allegados, ya sean hombres o mujeres, familiares o amigos.

El tercer tipo de sociedad que distinguiré de los dos anteriores es el que se extiende a lo ancho de nuestro diagrama en lugar de apiñarse estrechamente a la derecha. En el caso del grupo reducido los límites se hallan inmersos en la comunidad luchando contra sus iguales. En este tercer ejemplo que calificaré de grupo de cuadrícula fuerte, los líderes son individuos poderosos y remotos a los cuales raramente se llega a ver cara a cara. Trataremos del contexto social de los líderes separadamente del de los que están sometidos a ellos.

Durante el período colonial, por razones que ya hemos sugerido, la antropología concedía especial atención a las propiedades de los grupos corporativos y a los derechos y deberes que se transmitían a través de canales estables de control. El colonialismo controlaba la evolución interna de la tribu y limitaba el sistema político tribal a la mera sustitución de personal dentro de un esquema fijo de administración. Pero la investigación actual en países que han alcanzado recientemente la independencia, especialmente en Nueva Guinea, se centra en la red de ligaduras que el individuo mantiene con un círculo que irradia de sí mismo. En una sociedad compleja, esas redes constituyen el nivel mínimo a que pueden investigarse las relaciones sociales. Sobre ellas se montan las instituciones corporativas. Pero si la organización corporativa es tan débil que cada hombre se ve obligado a reunir apoyo *ad hoc* para cada una de sus empresas, esas redes de relaciones y esas asociaciones temporales bastarán para describir el modo en que funciona la totalidad de la sociedad. Philip Gulliver ha resumido hábilmente los problemas con que tropiezan los antropólogos para describir y analizar este tipo de sociedades (1971). Yo quiero centrarme en una de las dos posibles variantes de esa red de relaciones. Me refiero al caso de los ndendeule de Tanzania que describe el mismo Philip Gulliver. En dicho sistema tribal ningún individuo tiene preeminencia sobre los otros; no hay jefes ni limitaciones que impidan que la red se extienda en todas direcciones. Cada hombre centra en sí mismo sus propios significados pero éstos son idénticos para todos. El caso contrario a éste se da en otra variante en que el líder puede hacer efectivo su poder y atrincherarse en él a lo largo de toda su vida rodeándose de un círculo de adictos y creando un centro de influencia con respecto al resto de la sociedad. El sistema del *Big Man*, como se le llama en Nueva Guinea, se encuentra por todo el mundo: por ejemplo en Indonesia, entre los indios del norte de California y en las Filipinas. Este será el cuarto tipo de sociedad que

adoptaré como paradigmático para el presente estudio. Me interesa porque se extiende a todo lo ancho del diagrama a un nivel bajo de clasificación. El éxito engendra el éxito. Pocos son los intereses dominantes de la comunidad que detengan el ímpetu del líder. Cuanta mayor la influencia de éste, mayor apoyo recaba. Este feed-back positivo le empuja aun más hacia la izquierda lo que aumenta la sujección de sus seguidores que, al mismo tiempo, van avanzando hacia la derecha del diagrama. Si sus riquezas y sus éxitos en la guerra se lo permiten, puede acabar minando el sistema de obligaciones reinante y erigiéndose a sí mismo en ley. Con esto bajará inevitablemente el nivel de clasificación para los que giran en su órbita. El favor del líder será ahora más importante para ellos que sus linajes o los templos de sus antepasados. Las grandes categorías tales como la solvencia, el valor o la equidad serán como vasijas que año tras año se llenan con nuevos significados. El líder, sin embargo, habrá de enfrentarse constantemente con rivales que tratarán de arrebatarle su preminencia. El mundo de sus iguales fluctúa en un continuo cambio de coaliciones, todas ellas en persecución del éxito. Si son realistas, sus rivales reconocerán que el derecho está con el poder y amoldarán sus esperanzas a esa idea. Este tipo de sistema social, en diferentes grados de desarrollo ha sido muy bien descrito por diferentes antropólogos. En Nueva Guinea ofrece diversos ejemplos y la diferencia mayor que existe entre ellos es el distinto grado en que la competencia de los *Big Men* se sirve de las instituciones corporativas vigentes o incluso pasa por encima de ellas sometiendo así a amplios sectores del sistema público de clasificación a su propio capricho.

Hemos distinguido pues tres tipos de entorno social: el de alta clasificación, el de grupo reducido y el de cuadrícula fuerte que comprende la sociedad heroica de los *Big Men* de Nueva Guinea que compiten entre sí y la de sus seguidores. Estos últimos ocupan un lugar muy bajo en la línea vertical de clasificación porque la coherencia en este caso se alcanza sólo a un nivel muy general de abstracción, nivel compatible con la rivalidad sincretizadora de los líderes distantes. Pero el modo en que este sistema se extiende a lo ancho del diagrama expresa el fuerte control que estos pueblos experimentan. Arrastrados a un tipo de rivalidad que ofrece recompensas extremadamente atractivas para todos, viven tratando de adaptarse a un complejo sistema de normas. En nombre de esas normas justifica el *Big Man* sus exigencias. Ya sean dichas normas relativas al intercambio de moneda, a la deuda y al crédito, a la

etiqueta o a la hospitalidad, el caso es que el sistema constituye una cuadrícula opresiva. Los londinenses entenderán sin dificultad lo que esto significa. La sociedad industrial, en cuanto sistema de control, es impersonal. En diferente grado, todos se dan cuenta de que su vida está controlada más que por personas, por cosas. Vagan por un bosque impenetrable de regulaciones, leyes inexorables y fuerzas imponderables representadas por impresos que hay que rellenar por triplicado o por máquinas que miden el período legal de aparcamiento. Su mundo está dominado por objetos de los cuales son las víctimas. La diferencia esencial entre un cosmos dominado por personas y un cosmos dominado por objetos consiste en la imposibilidad en este último caso de influenciar moralmente a los que ejercen el control de la sociedad, es decir, no existe una comunicación personal y directa con ellos. De ahí la paradoja de que algunos individuos cuya metafísica es extremadamente confusa y que responden solamente a símbolos muy difusos (en resumen, aquellos que en su cosmología se acercan más a los pigmeos y a los peyotistas de Arizona) son también precisamente los más comprometidos con ciertos sectores de la sociedad industrial. Pero sobre esto volveré más adelante.

Para los líderes de la tribu que han pasado a ocupar las posiciones más a la izquierda del diagrama, esas mismas normas impersonales de intercambio se transforman en peldaños para ascender la escala social. El *Big Man* se mueve en un mundo de pactos de honor, negociaciones difíciles, traiciones y venganzas. No hace falta recurrir a culturas exóticas para hallar ejemplos de este sistema. Las leyes anglosajonas que regulaban la venganza y la herencia distinguían en torno a cada individuo un conjunto de parientes que establecía a su alrededor una red de relaciones familiares. Las sagas escandinavas expresan una visión similar del mundo.

Establecida la distinción entre estos cuatro tipos de sociedades pasaré a demostrar que cada uno de ellos genera una cosmología distinta. El sistema de control va ratificado en cada caso por una tendencia determinada del sistema de creencias. Esas tendencias constituyen precisamente el tema de este estudio porque al imponer sus exigencias a los medios de expresión dan lugar a unos sistemas naturales de conducta simbólica. Resumiré los tipos de creencias que corresponden a cada tipo de sociedad del modo siguiente: a la clasificación alta corresponden la devoción, las instituciones sagradas y unos límites muy definidos entre la pureza y la impureza. Este es el sistema que Durkheim propuso como prototipo, aquél en

que Dios es la sociedad y la sociedad es Dios, aquél en que todas las trasgresiones morales constituyen a la vez pecados contra la religión y la comunidad. En el grupo reducido se da una confianza menor en el poder de Dios para proteger a sus seguidores, prevalece una cosmología dualista que ha de entendérselas con el poder de los demonios y sus aliados y no se ve prevalecer la justicia. La cuadrícula fuerte, por su parte, tiende hacia una visión pragmática del mundo; el pecado se comprende menos que la vergüenza debida a la pérdida del honor personal, al ridículo o la falta de solvencia. En el primer tipo la economía espiritual del grupo se ajusta a un cálculo de pérdidas y beneficios; en el grupo de cuadrícula fuerte lo importante es el honor del individuo, el número de adictos con que puede contar en un momento dado, el control que posee sobre las mujeres de su familia. La cuadrícula fuerte corresponde por igual a la sociedad heroica de los *Big Men* y a las tendencias milenaristas recurrentes de sus subditos. Finalmente atenderemos a las posiciones cercanas a cero. Cuando, rechazadas las clasificaciones y presiones públicas, el individuo queda solo consigo mismo, da origen a una cosmología característica benigna y carente de ritualismo.

Como ha sugerido Durkheim en este tipo de experiencia se halla el origen de la conciencia, con toda la carga emocional que esto implica. Cualquier movimiento en dirección a la izquierda del diagrama hace posible un sentido de liberación con respecto a los demás y de descubrimiento del yo. En esta posición, y muy especialmente por debajo de la línea vertical donde el individuo articula su propio sistema de clasificaciones, el hombre pensante no considera ya a sus semejantes los determinantes principales de la vida social. Los otros seres humanos no constituirán modelos de influencia controladora y en consecuencia el cosmos que corresponde a esta posición no será antropomórfico. Será menor la necesidad de establecer formas articuladas de relación social y no se requerirá un sistema de símbolos para enviar y recibir comunicaciones específicas. En esta zona del diagrama se dará pues una consideración menor al ritual. Dicha posición sugiere también una dimensión que no está reflejada en el diagrama y que se expresa en términos de densidad o dispersión. Cuando la población es dispersa y las relaciones sociales son, por lo tanto, infrecuentes e irregulares, el individuo no tiene conciencia de habitar un mundo dominado por el hombre. Las preocupaciones que abriga con respecto a su destino están relacionadas con la sequía, los

pastos, los rebaños, las migraciones, la caza, las pestes o el aumento de la cosecha. Su vida está controlada por objetos, no por personas, y los objetos no responden a formas personales de aproximación. Sus semejantes son tan víctimas como él.

Constituye una tentación tratar de asimilar culturas enteras a la visión del mundo de los individuos situados cerca de cero, pero el concepto de dispersión oculta demasiadas variables; mejor será que nos atengamos a las dimensiones que refleja el diagrama. Ellas nos proporcionan material más que suficiente para explicar la similitud que existe entre la mentalidad de los pigmeos del bosque Ituri y la de ciertos londinenses inmersos en la sociedad industrial. Pero primero habremos de analizar los medios de expresión de las relaciones sociales. Si el esquema de dichas relaciones influye, como demuestra Bernstein, sobre las formas del habla, habrá de influir también indudablemente sobre formas de comunicación no verbal. Y si las formas de habla resultantes controlan el tipo de respuestas sociales posibles dentro de un entorno dado, lo natural será que la utilización del cuerpo con fines de comunicación ejerza un control parecido.

Capítulo 5

LOS DOS CUERPOS

El cuerpo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico. La experiencia física del cuerpo, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad. Existe pues un continuo intercambio entre los dos tipos de experiencia de modo que cada uno de ellos viene a reforzar las categorías del otro. Como resultado de esa interacción, el cuerpo en sí constituye un medio de expresión sujeto a muchas limitaciones. Las formas que adopta en movimiento y en reposo expresan en muchos aspectos la presión social. El cuidado que le otorgamos en lo que atañe al aseo, la alimentación, o la terapia, las teorías sobre sus necesidades con respecto al sueño y al ejercicio, o las distintas etapas por las que ha de pasar, el dolor que es capaz de resistir, su esperanza de vida, etc., es decir, todas las categorías culturales por medio de las cuales se le percibe deben estar perfectamente de acuerdo con las categorías por medio de las cuales percibimos la sociedad ya que éstas se derivan de la idea que del cuerpo ha elaborado la cultura.

Afirma Marcel Mauss resueltamente en su ensayo sobre técnicas corporales (1936) que no existe un tipo de conducta natural. Toda acción lleva en sí la huella de un aprendizaje, desde el hecho de comer al de lavarse, del reposo al movimiento y muy especialmente la conducta sexual. Nada se transmite más esencialmente a través de un proceso de aprendizaje que esta última, la cual, naturalmente, está estrechamente relacionada con la moralidad (*Ibid*., 383). Para Mauss el estudio de las técnicas corporales ha de enmarcarse en el estudio de los sistemas simbólicos. Su deseo era que los sociólogos coordinasen sus investigaciones con las que llevaban a cabo entonces los psicólogos de Cambridge sobre la teoría de la percepción (*Ibid*., 372). Pero no pasó de ahí, en esta gema de ensayo, en lo relativo a sugerir un programa destinado a organizar el estudio de *l'homme total*.

Si mientras Mauss se ha ocupado de subrayar el aspecto de aprendizaje cultural que supone el control del cuerpo, otros investigadores anteriores y posteriores a él han estudiado la correspondencia inconsciente que existe entre los estados emocionales y los físicos. El psicoanálisis por ejemplo concede una gran atención a lo que Freud llamó la «conversión» de un estado

emocional en estado físico, idea que ha tenido una enorme importancia desde el punto de vista tanto teórico como terapéutico. Pero aún no se ha deducido de ella una lección correspondiente en lo que concierne a la sociología. Son muchos los investigadores que han hecho observaciones de gran agudeza respecto a la actuación inconsciente del cuerpo. Citaré como ejemplo el concepto de «magia natural» de Rudolph Otto:

> Hay formas de conducta que muestran una simple analogía y que se llevan a cabo irreflexivamente y sin que obedezcan a ninguna teoría... Es algo que puede observarse en cualquier bolera. El jugador apunta y lanza la bola con la intención de que alcance de lleno a los bolos. Mira como rueda la pelota ansiosamente, moviendo la cabeza, inclinando el cuerpo hacia un lado, en equilibrio sobre una sola pierna, y cuando la bola llega al punto crítico, se inclina violentamente hacia el otro lado y hace un gesto como si tratara de empujarla con la mano o con el pie. Una última contorsión y la bola llega finalmente a su destino. Salvados todos los peligros, alcanza su posición segura y definitiva. (Otto, 1957: 117-18.)

Este tipo de observaciones no se acercan ni con mucho a la teoría sociológica de tipo general que preconizaba Mauss. Tampoco las actuales investigaciones de Edward Hall sobre el simbolismo corporal llegan a constituir, en mi opinión, una teoría. En su obra *The Silent Language* (1959) trata dicho autor de las diferencias que existen entre las convenciones que se utilizan con respecto al espacio, al tiempo y a los gestos. Pero no pasa de ahí. No lleva a cabo un intento de construir una hipótesis con arreglo a la cual puedan explicarse las variantes culturales. El estudio monumental de Lévi-Strauss sobre la estructura del simbolismo tampoco se acerca mucho a la teoría a que aspiraba Mauss, pues si bien el autor anuncia su propósito de incorporar al análisis de las estructuras simbólicas las actitudes culturales con respecto a la movilidad e inmovilidad, al comer y a la abstinencia, al cocinar y al no cocinar, etcétera, etc., olvida luego su promesa atraído por la idea de una estructura universal de pensamiento común a toda la humanidad. Lo que nos ofrece Lévi-Strauss es una nueva perspectiva según la cual el control que ejerce la sociedad sobre el cuerpo humano aparece enmarcado en un vasto análisis psicosociológico de esquemas de control (*Mitológicas*, 1964, 1966, 1968), pero no aporta nada interesante acerca de las variantes culturales (locales y limitadas) por centrarse en lo universal y no en lo limitado a un lugar o momento determinado. A su análisis del

simbolismo le falta un ingrediente esencial. Carece de hipótesis. Sus predicciones son inexpugnables, absoluta y totalmente irrefutables. Dados los materiales para el análisis (un campo cultural limitado) y dadas las técnicas de análisis (selección de parejas de elementos opuestos) no hay posibilidad de que un investigador se disponga a estudiar las estructuras subyacentes a la conducta simbólica y salga de su empeño con las manos vacías. Por fuerza tiene que conseguir su propósito porque utiliza la herramienta apropiada para descubrir estructuras y porque la hipótesis general no exige de él más que descubrirlas. No se le pide que relacione estructuras simbólicas con variantes sociales. Inevitablemente deducirá de su investigación una serie de oposiciones estructuradas que se fundirán finalmente con la dicotomía general de cultura y naturaleza. Lévi-Strauss nos ha proporcionado una técnica. Nuestra tarea consiste en refinarla para adaptarla a nuestros fines. Para que pueda sernos útil, el análisis estructural de los símbolos tiene que estar en relación de algún modo con una hipótesis acerca de la estructura de roles. A partir de ese punto la argumentación se desarrollará de acuerdo con dos ideas. Primera, la aspiración a lograr una consonancia de todos los niveles de la experiencia produce una concordancia de los medios de expresión de modo que el uso del cuerpo se coordina con el de los otros medios. Segunda, el sistema social impone un control y por lo tanto unas limitaciones a la utilización del cuerpo como modo de expresión.

El primer punto responde a un principio de estética. El estilo adecuado a un determinado mensaje coordinará todos los canales que se utilicen para trasmitirlo. La forma verbal corresponderá igualmente, sintáctica y léxicamente, a la situación concreta. El tono de voz, la tensión o relajamiento, la rapidez o lentitud con que se nos hable nos proporcionará una serie de datos de tipo no verbal; las metáforas seleccionadas por el hablante no restan nada al mensaje, sino que añaden algo.

Alabemos al Señor, hermanos, con nuestras vidas, nuestro lenguaje, nuestros corazones, nuestras voces, nuestras palabras y nuestras acciones. Porque el Señor quiere que le cantemos el Aleluya de un modo que se avenga con nuestras respectivas naturalezas. Así pues, y en primer lugar, que nuestra lengua esté de acuerdo con nuestra vida y nuestra voz con nuestra conciencia. Que nuestras palabras correspondan a nuestras acciones y que la palabra sincera sea testigo de cargo contra las acciones falsas.

Esto predicaba San Agustín en Cartago en el año 418. Auerbach ha analizado este sermón con detenimiento como ejemplo de un tipo muy concreto de retórica (Auerbach, 1965; 27-36). El problema de San Agustín radicaba en hallar el modo de presentar la paradoja enormemente difícil que es el cristianismo como algo evidente y fácilmente asimilable. Trató de resolverlo combinando la grandeza de la retórica ciceroniana con una sencillez pletórica de fuerza. Afirma Cicerón que existen tres distintos niveles de estilo: el sublime, el intermedio y el inferior; a cada nivel corresponde un tema distinto de modo que hay objetos y situaciones que son notables *per se* y que por lo tanto requieren un estilo sublime, y otros tan humildes que para referirnos a ellos no podemos sino utilizar un lenguaje más sencillo. Los supuestos a que responden dichas categorías implican un código restricto. Pero para San Agustín el cristianismo vino a subvertir todos los valores, con lo cual los objetos más humildes se convirtieron en sublimes. De acuerdo con esta creencia, decidió desligar los estilos retóricos de los objetos y situaciones que se consideraban correspondientes a ellos y adecuarlos a las relaciones sociales existentes entre el hablante y su público. El estilo sublime sería pues el apropiado para expresar las emociones vehementes, el intermedio para formular alabanzas o acusaciones, y el más bajo para la enseñanza. Resulta aleccionador para los antropólogos que se esfuerzan por interpertar el ritual, recordar esta larga tradición del estudio del estilo relacionado con los temas sociales. El libro de Auerbach trata especialmente de los cambios que provocó el advenimiento del cristianismo en la retórica tradicional. Observemos también que al estilo llano se le daba el calificativo de *Lingua humilis*, de *humus*, tierra, lo que literalmente significaba bajo, de pequeña elevación. El cristianismo vino a atacar los valores establecidos mezclando el estilo humilde con el sublime. Así pues, el modo en que se transmitía un determinado mensaje, vino a aumentar el significado del mismo. En esta misma línea, Barthes (1967) alude al director de un periódico revolucionario francés que comenzaba sus editoriales con una serie de obscenidades adecuadas al tema que discutía en la medida en que poseían el mismo impacto revolucionario que el contenido del editorial. De todo esto se deduce que, cualquiera que sea el tipo de comunicación, si queremos evitar la ambigüedad, debe haber una concordancia entre los diferentes elementos con que se transmite un determinado mensaje, lo que significa que debe haber también una cierta concordancia entre las expresiones de control social y

corporal, primero, porque cada forma simbólica viene a aumentar el significado de la otra haciendo más fácil la comunicación, y segundo porque, como dije anteriormente, las categorías de acuerdo con las cuales percibimos cada experiencia se derivan recíprocamente unas de otras y se refuerzan entre sí. Es imposible que se separen y traicionen unas a otras si no es por medio de un esfuerzo consciente y deliberado.

La negativa de Mauss de que exista un comportamiento natural viene a confundir la cuestión. Tergiversa la relación entre naturaleza y cultura. Mi propósito será identificar una tendencia natural a expresar determinado tipo de situaciones por medio de un estilo corporal adecuado a ellas. Esa tendencia puede calificarse de natural en tanto que es inconsciente y se obedece a ella en todas las culturas. Surge como respuesta a una situación social que aparece siempre revestida de una historia y una cultura locales. La expresión natural está, pues, determinada por la cultura. Lo que trato de hacer consiste sencillamente en aplicar lo que se sabe del estilo literario a la totalidad del estilo corporal.

Contemporáneamente, Roland Barthes describe el estilo como un canal de expresión no verbal:

> Las imágenes, la delicadeza y el vocabulario surgen del cuerpo y del pasado del escritor y, gradualmente, se convierten en reflejos de su arte. Así con el nombre de estilo nace un lenguaje autosuficiente que se enraiza en las profundidades de la mitología personal y secreta del autor, en esa subnaturaleza de la expresión donde tiene lugar la primera cópula entre las palabras y las cosas, donde vienen a instalarse una vez por todas los grandes temas verbales de su existencia. El estilo tiene siempre algo de primitivo; es una forma que carece de destino claro, el producto de una arremetida, no de una intención; es, por decirlo así, una dimensión vertical y solitaria del pensamiento... Es la parte íntima del ritual, surge de las profundidades cargadas de mitos del escritor y trasciende su zona de control. (Barthes, 1967: 16, 17.)

Los estilos corporales de que venimos hablando surgen espontáneamente y se interpretan igualmente de forma espontánea. Esta es la impresión que causaba John Nelson Darby, uno de los líderes del movimiento de la Asamblea de Hermanos [*Brethren movement*] en la década de 1820:

> Las mejillas flaccidas, los ojos inyectados en sangre, miembros lisiados apoyados en muletas, una barba raramente afeitada, un traje mugriento y

un aspecto en general descuidado. En un principio despertaba lástima unida al asombro por encontrar un personaje semejante en un salón... Demostraba un enorme sentido de la lógica, una gran simpatía, una gran solidez de carácter, una ternura considerable y un total abandono de sí mismo. No pasó mucho tiempo antes de que se ordenara sacerdote y se convirtiera en el párroco infatigable en las montañas de Wicklow. Cada tarde salía a ejercer su magisterio en las cabañas atravesando montes y pantanos, y rara vez volvía a casa antes de la medianoche... No hacía abstinencia intencionadamente, pero sus largas caminatas entre bosques solitarios y su vida entre los indigentes le imponían duras privaciones... Su caso emocionaba intensamente a los católicos pobres que le consideraban un auténtico santo de la antigua escuela. Veían claramente la huella del Cielo en aquella figura tan maltratada por la austeridad, tan superior a la pompa mundana y tan generosa en su indigencia... Al principio me ofendió su aparente afectación de un exterior descuidado, pero pronto comprendí que era el único medio con que podía lograr el acceso a los niveles más bajos de la sociedad y que no le movían ni el ascetismo ni la ostentación, sino un abandono de sí mismo de consecuencias fructíferas. (Francis William Newman citado por Coad, 1968: 25, 26.)

Observe el lector cómo la expresión «abandono de sí mismo» aparece dos veces en este pasaje. Nelson Darby escribió a lo largo de toda su vida en contra de la organización, consideraba un pecado y una traición por parte de los hermanos el hecho de que trataran de organizarse en iglesia (Coad, *op. cit*.: 127).

Pasemos ahora a la segunda parte de mi argumentación. El cuerpo, en cuanto medio de expresión, está limitado por el control que sobre él ejerce el sistema social. Del mismo modo que la experiencia de disonancia cognoscitiva resulta perturbadora, la consonancia de todos los niveles de experiencias y contextos resulta altamente satisfactoria. He afirmado anteriormente que existen presiones en favor de la creación de una consonancia entre la percepción de los niveles de la experiencia social y psicológica (Douglas, 1966: 114-28). Algunos de mis amigos aún no están seguros de ello. Espero convencerlos llevando mucho más lejos la teoría de Mauss, según la cual el cuerpo humano es imagen de la sociedad y, por lo tanto, no puede haber un modo natural de considerar el cuerpo que no implique al mismo tiempo una dimensión social. El interés por las aperturas del cuerpo dependerá de la preocupación por las salidas y entradas sociales, las rutas de escape e invasión. Donde no exista una preocupación por preservar los límites sociales no surgirá tampoco la preocupación por mantener los límites corporales. La

relación de los pies con la cabeza, el cerebro con los órganos sexuales, la boca con el ano expresa los esquemas básicos de la jerarquía. En consecuencia adelanto la hipótesis de que el control corporal constituye una expresión del control social y que el abandono del control corporal en el ritual responde a las exigencias de la experiencia social que se expresa. Aún más, difícilmente podrá imponerse con éxito un control corporal sin que exista un tipo de control equivalente en la sociedad. Y, finalmente, ese impulso hacia la búsqueda de una relación armoniosa entre la experiencia de lo físico y lo social debe afectar a la ideología. En consecuencia, una vez analizada la correspondencia entre control corporal y control social tendremos la base para considerar actitudes variantes paralelas en lo que atañe al pensamiento político y a la teología.

Esta aproximación toma la dimensión vertical de la experiencia más en serio que la actual tendencia de análisis estructural del simbolismo que exige la búsqueda de significados horizontalmente por decirlo así, es decir, relacionando los diferentes elementos de un esquema dado. Se trata de lo que Rodney Needham ha llamado, siguiendo la huella de los fenomenólogos y de Bachelard, «análisis en profundidad» (1967: 612). En lingüística puede haber constituido un callejón sin salida el tratar de interpretar la selección de sonidos con referencia a sus asociaciones físicas. El análisis estructural del lenguaje no se preocupa ya de si las sibilantes tienen o no asociaciones onomatopéyicas con el agua corriente y las serpientes. Quizá el análisis estructural no deba interesarse por la significación social o psicológica de un símbolo en particular, pero lo cierto es que cuando el antropólogo aplica esta técnica al estudio del ritual o del mito, incluye generalmente referencias verticales a la experiencia física y social, sin dar explicaciones, como apéndices de la estructura total. Para comprender la base de los símbolos naturales tenemos que hacer explícita esa utilización que hacemos de las dimensiones verticales del análisis. El estudio del anti-ritualismo debe centrarse en la expresión de lo formal y lo informal. No creo que sea demasiado arriesgado sugerir que allá donde la estructura de roles esté claramente definida se aprobará el comportamiento de tipo formal. Si lleváramos a cabo un análisis del simbolismo desde el punto de vista de la oposición formal/informal, probablemente hallaríamos que en cada caso la actitud formal se valora allá donde la estructura de roles es más densa y está más claramente articulada. Lo formal implica distanciamiento social y una distinción clara y bien definida de los roles. Por el contrario, lo informal se

aviene a la confusión de roles, a la familiaridad y a la intimidad. El control corporal corresponderá al tipo de sociedad que valore todo tipo de formalidades, y más especialmente al tipo de sociedad que anteponga la cultura a la naturaleza. Todo esto es evidente. Naturalmente, todo ser humano se mueve en diferentes planos de la vida social; en unos de ellos las formalidades resultan apropiadas y en otros no. En algunos aspectos de la conducta pueden tolerarse profundas discrepancias. La diferenciación de esos aspectos puede establecerse con respecto al tiempo, al lugar o al *dramatis personae*, como ha demostrado Goffman al estudiar el criterio que siguen las mujeres para decidir cuándo pueden o no salir a la calle en zapatillas y con redecilla en la cabeza (1959: 127). Hay individuos que cuidan de todos los aspectos de su apariencia con la misma exactitud mientras que hay otros que atienden especialmente a algunos de ellos y abandonan el resto. James Thurber observó una vez que si algunos escritores vistieran tan descuidadamente como escriben se les demandaría por indecencia pública. Este aspecto de la experiencia personal puede dar lugar a una exigencia cada vez mayor de símbolos formales de distanciamiento y poder allá donde tal actitud se considere apropiada, o, por el contrario, puede resultar en una menor exigencia de tales símbolos. La necesidad y capacidad de pasar de un conjunto determinado de símbolos a un conjunto opuesto suele interpretarse en términos de «reversión», pero lo que me interesa en este caso no es esa reversión, sino la posibilidad de una desaparición gradual del control, de una *détente* general, y la expresión simbólica que ésta pueda revestir.

Hasta el momento hemos establecido dos reglas: la primera que el estilo apropiado a un determinado mensaje coordina todos los canales a través de los cuales éste se transmite, y la segunda que el cuerpo, en cuanto medio de expresión, está constreñido por las exigencias del sistema social que expresa. Esta segunda norma implica una tercera: que a un control social fuerte corresponde un control corporal igualmente estricto. La cuarta será que cuanto mayor sea la presión por parte del sistema social mayor será la tendencia a descorporeizar las formas de expresión. Esta última podría calificarse de norma de pureza. Como las dos últimas funcionan juntas, me ocuparé primero brevemente de la norma de pureza para ilustrar después cómo ambas dictan los medios de expresión corporales.

El trato social exige ocultar los procesos orgánicos involuntarios o improcedentes. Sigue, pues, un criterio de pertinencia que constituye la norma universal de pureza. Cuanto más complejo es el sistema de clasificaciones y mayor el control que se ejerce para mantenerlo, más fuerte será la tendencia a que las relaciones sociales se desarrollen entre espíritus desprovistos de cuerpo. La socialización enseña al niño a controlar los procesos orgánicos, entre los cuales los más desdeñados y considerados como improcedentes son aquellos que atañen a la eliminación. Funciones físicas, tales como el defecar, el orinar o el vomitar y los productos resultantes de ellas, llevan invariablemente en el discurso formal un sello peyorativo. Pueden utilizarse, pues, universalmente para interrumpir tal tipo de discurso, como muy bien sabía el director de la revista revolucionaria a que me he referido anteriormente.

También deben someterse a control, si no forman parte del discurso, otros procesos fisiológicos, como son el estornudo, el aspirar ruidosamente o la tos. Si no se controlan, existen fórmulas de etiqueta que los privan de su significado natural y que permiten, por lo tanto, que el discurso continúe sin interrupción. Por último me referiré a dos dimensiones físicas, que expresan la distancia social, ambas derivadas de la norma de pureza: una es la dimensión frente/espalda; la otra es la dimensión espacial. El frente se considera más digno y respetable que la espalda; la distancia implica formalidad mientras que la proximidad representa intimidad. Estas normas nos permiten hallar un esquema ordenado en la variación aparentemente caótica que presentan las diferentes culturas. El cuerpo físico es un microcosmos de la sociedad, que se enfrenta con el centro de donde emana el poder, que reduce o aumenta sus exigencias en relación directa con la intensificación o relajamiento de las presiones sociales. Sus miembros, unas veces sometidos a control, otras abandonados a sus propios recursos, representan a los miembros de la sociedad y sus obligaciones con respecto a la totalidad de la comunidad.

Pero al mismo tiempo el cuerpo físico por virtud de la norma de pureza se conceptúa como opuesto al cuerpo social. Sus exigencias no sólo se subordinan a las exigencias sociales, sino que se consideran contrarias a estas últimas. La distancia que exista entre los dos cuerpos corresponderá al nivel de presión que ejerza la sociedad y a la coherencia de sus clasificaciones. Un sistema social

complejo impondrá formas de conducta que sugieran que en la relación entre los seres humanos, a diferencia de la relación entre los animales, no interviene el cuerpo. Para expresar la jerarquía social se utilizarán diferentes grados de descorporeización. A mayor refinamiento, menor ruido al comer, menos masticación, más leves los sonidos de respiración y de pasos, más cuidadosamente modulada la risa, más controladas las muestras de enojo y más claramente definida la imagen aristócrata-sacerdotal. Como la alimentación tiene un significado diverso para distintas culturas, esta norma general se reconoce más difícilmente en las maneras de mesa que en lo relativo al vestido o la higiene personal.

La oposición aseo/descuido constituye elemento constitutivo del conjunto general de contrastes simbólicos que expresan la dicotomía formal/informal. El descuido del cabello como expresión de protesta contra las manifestaciones del control social es un símbolo muy generalizado en nuestros días. Hay toda una sociología *pop* que apunta hacia una moralidad totalmente compatible con mi tesis general. Tome, por ejemplo, el lector un grupo de corredores de bolsa o profesores de universidad; estratifíquelos con arreglo a la edad y a su cabello distinguiendo bien en este aspecto entre longitud y descuido o falta de aseo; y establezca una relación, finalmente, entre este último dato y la indisciplina en el vestir. Compare la clasificación hecha con otras clasificaciones basadas en preferencias con respecto a la bebida, lugares que frecuenta y otros datos de tipo semejante. Veremos cómo el descuido del cabello coincide con una adhesión menor a las normas de la profesión. O comparemos distintas profesiones y oficios. Los que corresponden a la zona centro-superior del diagrama, como son los agentes de relaciones públicas, o los peluqueros, o los adictos desde tiempo inmemorial a la moralidad tradicional, como es el caso de los contables o los abogados, estarán en contra de la apariencia física desaliñada y a favor en cambio de las bebidas suaves, el cuidado del cabello y los restaurantes. La de artista o profesor universitario son profesiones que pueden ejercer el comentario y la crítica de la sociedad; unos y otros mostrarán un descuido cuidadosamente modulado y que se aviene a sus responsabilidades. Pero ¿hasta qué punto pueden descuidarse su aspecto? ¿Cuáles son los límites del desaliño y el descuido personal?

Al parecer la libertad para mostrar una actitud totalmente natural está necesariamente controlada por la cultura. ¿Cómo explicamos, pues, el hecho de que la mayoría de los movimientos religiosos revitalizadores [*revivalist movements*] pasen en un primer momento por lo que Durkheim calificó de etapa de «efervescencia»? En ella se da rienda suelta a las emociones, se denuncian los formalismos de todo tipo y se da preferencia en el ritual al trance, a la glosolalia, a los temblores y toda clase de agitación corporal, y a otras expresiones de incoherencia y disociación. Se censuran las diferencias doctrinales y se considera al movimiento universal en potencia. Generalmente esta etapa de efervescencia da paso a varias sectas o a una religión institucionalizada, pero eso no quiere decir que la efervescencia en sí haya de transformarse necesariamente en algo rutinario o de apagarse. En ciertos casos puede mantenerse indefinidamente como forma habitual de práctica religiosa. El único requisito necesario para ello es que el nivel de organización social sea lo suficientemente bajo y el esquema de funciones lo bastante carente de estructura. La efervescencia religiosa no surge necesariamente de la tensión, el cambio o la privación; puede hallarse también en religiones estables y libres de dichas presiones. El contraste que establece Talcott Parsons entre lo estructurado y lo no estructurado nos ayuda a identificar las tribus que manifiestan la solidaridad social por medio del mayor abandono posible del control consciente:

> En una situación altamente estructurada hay un número mínimo de respuestas posibles, aparte de las que exigen y proveen las normas que rigen esa situación; la adaptación tiene unos límites muy precisos y por lo general, la situación en sí no es muy confusa desde el punto de vista psicológico. (1956: 236.)

A menor estructuración, menor el grado de formalismo, mayor la tendencia al irracionalismo y a dejarse llevar de modas y pánicos, y mayor la tolerancia con respecto al abandono corporal. En consecuencia podemos resumir las condiciones necesarias para el formalismo religioso o su contrario, es decir, el ritualismo de una parte y la efervescencia religiosa de otra, del modo siguiente:

DIMENSIÓN SOCIAL	ORDEN SIMBÓLICO

A *Requisitos para el ritualismo*

(1) Clasificación alta, control fuerte.	Sistema de símbolos condensados; diferenciación ritual de roles y situaciones; eficacia mágica atribuida a actos simbólicos (por ej., pecado y sacramentos).
(2) Creencia en que las relaciones personales deben subordinarse al esquema público de roles.	Distinciones simbólicas entre lo externo y lo interno.
(3) Sociedad diferenciada y ensalzada por encima del yo.	Los símbolos expresan el valor que se atribuye al control de la consciencia.

B *Condiciones necesarias para la efervescencia religiosa*

(1) Control débil por parte de la cuadrícula y el grupo.	Símbolos difusos, preferencia por la expresión espontánea, carencia de interés por la diferenciación ritual, inexistencia de magia.
(2) Distinción poco marcada entre los esquemas de relaciones interpersonales y públicos.	Falta de interés por la expresión simbólica de la dicotomía exterior/interior.
(3) Sociedad indiferenciada del yo.	No se exalta el control de la consciencia.

El segundo caso proporciona las condiciones sociales necesarias para la existencia de una religión de éxtasis en oposición a una religión de control. La lectura etnográfica sugiere que, como he afirmado anteriormente, la actitud con respecto a la consciencia no es meramente neutral, sino que se valora en alto grado allá donde la estructura social correspondiente exige el control de la conducta individual. Por lo tanto, donde la dimensión social se halla sometida a un control estricto el trance se considerará amenazador y peligroso. De acuerdo con mi hipótesis general, la desarticulación de la organización social adquiere su expresión simbólica en la disociación corporal. El culto religioso del trance constituye material

especialmente apropiado para mi tesis. Cuando describe un trance, el etnógrafo trata de utilizar un lenguaje vívido con el fin de comunicar al lector parte de la sensación de éxtasis o de temor. Atiende también al ambiente general en que se produce. Por lo general, deja bien sentado lo que piensan los espectadores. Entre los samburu el trance se da con mucha frecuencia, pero ni forma parte de su religión ni tiene nada que ver con sus creencias (Spencer, 1965: 263). Los nuer lo consideran peligroso, mientras que los dinka lo ven como algo beneficioso. El trance constituye un buen argumento para probar la validez de mi hipótesis. Mi suposición es que, por tratarse de una forma de disociación, será mejor recibido allá donde la estructuración de la sociedad sea más débil.

Raymond Firth distingue tres tipos de trance. Por mi parte, yo añadiría una cuarta modalidad. Su clasificación va del mínimo al máximo control del espíritu invasor por parte del grupo humano. El primer tipo de trance [*spirit possession*] es aquel en que la víctima va perdiendo poco a poco el control a manos del espíritu hasta que éste logra apoderarse totalmente de su cuerpo. Los amigos del poseso tratan de pacificar al espíritu y expulsarlo del organismo invadido. El segundo [*spirit mediumship*] es aquel en que el espíritu invasor habla a través del poseso y en que los asistentes tratan de obtener de éste datos y poderes ocultos. El tercero consiste en el shamanismo. En este caso el espíritu está hasta cierto punto supeditado a la voluntad del individuo en cuyo cuerpo se aloja (Firth, 1967: 296). La clasificación de Firth omite, quizá muy significativamente, toda una categoría de trance, aquella en que el ser humano llega a quedar inconsciente sin que la tribu considere su estado ni indeseable ni peligroso. Los presentes no hacen esfuerzo alguno ni por controlar el espíritu, ni por utilizarlo, ni por pacificarlo, ni por rechazarlo. Suponen que constituye un canal de poder benigno para todos. Es lo que llamaríamos el culto positivo del trance, culto que, de acuerdo con mi hipótesis, aparecerá allá donde la organización social esté muy cercana al cero. Me referiré a dos ejemplos, interesantes ambos por el dramatismo de la narración.

Los dinka occidentales adoran a la divinidad Carne, que se manifiesta por medio de una luz roja. Uno de sus himnos comienza: «La Carne inflama como el fuego.» Y, sin embargo, Carne es el origen de la razón y la verdad, y se manifiesta por medio de la objetividad, la paz, la armonía y el orden. Godfrey Lienhardt describe un sacrificio a ella ofrecido del siguiente modo:

Conforme se sucedían las invocaciones las piernas de algunos de los maestros del arpón de pesca comenzaron a temblar, temblor que provenía del estremecimiento de los muslos y las pantorrillas y que se debía, según me dijeron, al despertar (pac) de la divinidad Carne en sus cuerpos.
La divinidad Carne se manifiesta especialmente en ese temblor que a veces se extiende al cuerpo entero. Los maestros del arpón de pesca continuaron invocando pues a la divinidad mientras ésta se adueñaba de ellos. Nunca llegaron, sin embargo, a la histeria de los poseídos por divinidades libres. Dos jóvenes, miembros del clan del arpón de pesca aunque no maestros, comenzaron a mostrar también signos del «despertar» de Carne en ellos. Fueron perdiendo poco a poco el control de su cuerpo y al poco tiempo los brazos y las piernas les temblaban violentamente. Uno estaba de pie, y el otro sentado y ambos miraban distraídamente al frente, con los ojos abiertos y vueltos ligeramente hacia arriba. Podía uno acercarse a ellos y mirarles directamente a los ojos sin que su mirada registrara el menor efecto. Nadie les prestaba gran atención. Me dijeron que los así poseídos por la diosa Carne no corrían ningún peligro y que si ese estado se prolongaba demasiado tiempo las mujeres venían a poner fin al trance venerando en los posesos a la divinidad, entregándoles sus adornos y besándoles las manos. En efecto, más tarde las mujeres besaron las manos de los posesos aunque no les ofrecieron sus adornos.
Cuando las invocaciones aumentaron en rapidez e intensidad, un anciano, poseído por la divinidad, echó a correr entre los maestros del arpón de pesca tambaleándose, apoyándose en la ternera destinada al sacrificio y dando empellones a los concurrentes. Su actitud demostraba una pérdida total del control. En aquel momento, los maestros del arpón de pesca que visitaban la tribu, comenzaron a verter uno por uno la leche contenida en una calabaza decorada con círculos sobre la estaca a que estaba amarrada la ternera. Cada uno de ellos besaba sus propias manos antes y después de tocar aquella calabaza destinada a hacer libaciones a la divinidad. Uno me dijo, al volver de efectuar el ritual, que sentía «despertar» su propia Carne, aunque después se comportó durante todo el resto de la ceremonia, con gran moderación.
Al parecer, la que proporciona el despertar de la divinidad Carne en el cuerpo, es sensación bien conocida por parte de todos los varones adultos del clan de los maestros del arpón. Las mujeres no la experimentan. Un dinka cristiano del clan de los Pakwin me dijo que nunca osaba acercarse al lugar donde sacrificaban un animal a la divinidad de su clan porque el despertar de Carne en él le proporcionaba una sensación de desmayo que solía resultar en la pérdida del conocimiento. (Lienhardt, 1961: 136-8.)

La veneración de la divinidad Carne en los cuerpos de aquellos en que se manifiesta constituye para los dinka, al menos desde el punto de vista de Lienhardt, el acto más solemne de su religión.

Es éste un tipo de culto de posesión en que al espíritu invasor ni se le teme, ni se le propicia, ni se le rechaza, ni se le utiliza como oráculo ni para la curación de alguna enfermedad especial. Simplemente se acoge su visita con veneración y respeto. Su presencia se considera deseable por constituir una forma de comunión inmediata entre la divinidad y sus fieles. Pero ¿qué puedo decir de la estructura social de los dinka occidentales que ponga en relación su culto al trance con mi argumento? Nada podrá servirnos si no es un análisis cuidadoso de la cuadrícula y el grupo entre los miembros de esta tribu, de las de los dinka en general, y de las de otros pueblos nilóticos de la misma zona geográfica. De acuerdo con mi hipótesis, cabe esperar que los dinka occidentales estén sometidos a un mayor control por parte del sistema social que los otros pueblos que comparten con ellos los mismos postulados, pero que difieren en cambio en su actitud con respecto al trance. Pero sobre esta cuestión volveré en el próximo capítulo.

Tras lo anteriormente expuesto nos será más fácil reconocer una actitud bastante más ambivalente que la anterior con respecto al fenómeno que nos ocupa. Según Lorna Marshall, los bosquimanos !kung de la región Nyae Nyae del desierto de Kalahari juzgan peligrosa la pérdida total del conocimiento mientras que consideran los estados intermedios del trance, es decir, la semi-inconsciencia, el medio más apropiado para conseguir salud y prosperidad. La danza ceremonial de curación es el único elemento de su religión que reviste una forma precisa y en que se une todo el pueblo. Tiene un propósito de tipo general: la curación de las enfermedades y la expulsión de los espíritus del mal. Los hombres agitan sonajeros y las mujeres dan fuertes palmadas.

Las palmadas, y el golpear de los pies sobre el suelo, son de tal precisión que asemejan una batería de instrumentos de percusión que interpretara una sólida estructura de ritmo muy intrincado. Sobre los sonidos de percusión se funden las voces de hombres y mujeres entonando las «canciones medicinales»... Una vez ejecutadas varias danzas, el curandero comienza a curar. Casi todos los !kung son curanderos. No todos practican sus poderes curativos, pero siempre hay en el seno de cada grupo unos cuantos que ejercitan sus facultades. No obtienen por ello más recompensa que su satisfacción personal y la descarga emocional que la curación representa. Los hay que se sienten profundamente responsables por el bienestar de su pueblo y en consecuencia experimentan una gran angustia si fallan sus técnicas de curación y una gran satisfacción en caso contrario. Otros parecen menos preocupados por las personas a quienes tratan de curar y más volcados hacia sí mismos. Mientras los curanderos llevan a

cabo las curaciones, experimentan diversos grados de trance autoinducido, entre ellos una etapa de frenesí y otra de semi-inconsciencia o inconsciencia total. En algunos casos se ponen totalmente rígidos, o arrojan espumarajos por la boca, o yacen inmóviles como si estuvieran en coma. Unos permanecen en trance durante muy corto tiempo y otros durante horas enteras. Un hombre de la tribu solía quedar en un estado de semi-trance durante casi todo el día siguiente a una de estas danzas... Una vez que ha efectuado curaciones durante cierto tiempo el curandero entra en una especie de frenesí. Ya no se mezcla con el pueblo, sus espasmos son cada vez más frecuentes y violentos, se le hincha el estómago, y anda tambaleándose. Se acerca a la hoguera, la pisotea, recoge las ascuas y se prende fuego al cabello. El fuego reactiva sus dotes curativas. Los miembros de la tribu le sostienen para impedir que caiga en la hoguera apagando así las llamas... a veces sufre una pérdida total del conocimiento o se hunde en un estado de semi-inconsciencia con los ojos cerrados, incapaz de caminar.
Los que no han llegado aún a la etapa de frenesí o ya la han superado, ayudan a los que pasan por ella. Los !kung creen que en esos momentos el espíritu del curandero abandona su cuerpo y vuela... A ese estado lo califican de «semi-muerte». Es un momento peligroso en que se debe vigilar el cuerpo del curandero en trance y mantenerlo caliente. Los otros curanderos se inclinan sobre él, gritan y gorgotean, le soplan en los oídos para abrírselos, se enjugan el sudor de los sobacos y le frotan con él el cuerpo. Otros caen sobre él en trance y sus compañeros se aplican igualmente a atenderlos. Mientras, las mujeres continúan cantando y dando palmadas enfervorizadamente. El que está en trance necesita de la protección de la medicina que supone la música.
La danza curativa une a esta banda de bosquimanos en una acción concertada más que ningún otro aspecto de su ritual. Golpean el suelo con los pies, dan palmadas y cantan al unísono con tal precisión que casi llegan a formar un todo orgánico. Unidos, en esta cerrada configuración, es como se enfrentan con los dioses. No imploran, como puedan hacerlo en sus oraciones privadas, el favor de los seres divinos todopoderosos, ni los alaban por su bondad. En lugar de ello, los curanderos, en nombre de su pueblo, liberándose de su conducta habitual por medio del trance, y sobreponiéndose al temor y a la inacción, se lanzan al combate con los dioses y, por medio de palos y palabras, tratan de obligarles a alejar de ellos el mal que pudieran causarles. (Marshall, 1962: 248-51.)

En este caso el trance, aunque se le tiene por algo beneficioso y, como tal, se provoca, no se considera totalmente carente de peligros. En la actualidad se están llevando a cabo varios estudios exhaustivos sobre diversas bandas de bosquimanos. El resultado de ellos nos dará oportunidad de establecer comparaciones dentro de los límites de un ambiente social determinado, comparaciones cuyos

resultados espero vengan a corroborar mi hipótesis. Para que un estudio del culto al trance entre los bosquimanos fuera útil para nuestros propósitos, tendría que detallar las variantes de control social que ejercen la cuadrícula y el grupo. En cuanto al culto del trance en sí, dichos estudios tendrían que hacer referencias concretas al modo en que se reparten los roles, especificando si lo practican todos los miembros de la tribu o sólo los hombres o las mujeres, y si lo practican especialistas elegidos de acuerdo con las circunstancias de su nacimiento o especialistas iniciados y especialmente entrenados para ello. En lo que atañe al trance me interesaría saber qué actitudes se dan con respecto a los distintos grados de control o abandono corporal y si representa un peligro, ya sea para el que lo experimenta o para los asistentes. En cuanto a los poderes benéficos que se atribuyen al trance, sería necesario averiguar hasta qué punto se consideran generales o concretos. De acuerdo con mi hipótesis, allá donde el control que ejercen la cuadrícula y el grupo sea más intenso cabrá esperar con respecto al trance una mayor especialización en los roles del trance, un mayor sentido de peligro y una atribución de beneficios muy concreta. Según el diagrama del capítulo anterior, cualquier movimiento de acercamiento a cero supondría una mayor variedad de posibilidades de expresión corporal para una variedad menor de intenciones. Sólo en una posición muy cercana a cero sería posible un total abandono corporal.

Allá donde el trance no se considera peligroso, sino, al contrario, fuente benigna de poder y guía para la comunidad en general, cabrá esperar una comunidad muy poco estructurada, límites muy poco precisos en el seno del grupo, categorías sociales muy poco definidas, o un control distante, pero con normas impersonales fuertes. Tomemos, por ejemplo, el estudio de Calley sobre sectas antillanas en Londres (1965). La norma de limitar la comparación a individuos que se relacionan en un mismo campo social me permitirá contrastar sus técnicas de expresión corporal con la de los pentecostalistas de Trinidad o Jamaica, que comparten con ellos una tradición cultural; pero también, y por otra parte, con los empleados de los transportes públicos londinenses, por ejemplo, con los cuales se relacionan en su trabajo cotidiano, en las tabernas y en las agencias oficiales de empleo de Londres. Calley llega a la conclusión de que la teoría que interpreta el nacimiento de una secta como un movimiento de compensación frente a la pobreza y la marginación social no explica la conducta religiosa de los antillanos

que de hecho hallan en Londres una holgura económica mayor que en sus propias islas. La descripción que hace de estas iglesias pentecostales londinenses proporciona una visión muy clara, sin embargo, de unas sociedades fluidas, sometidas a perpetuo cambio y de estructuración muy flexible. Uno de los fundadores de una nueva Iglesia, por ejemplo, admitió que le era difícil mantener un grupo estable de feligreses. Continuamente sobrevenían rivalidades, que venían a dividir el grupo en dos o más facciones. El constante traslado de los centros de reunión (*ibid*.: 107) respondía a la inestabilidad de los empleos (*ibid*,: 140). Calley establece una comparación implícita entre estos datos y la tendencia a la fisión y a la fusión característica de la sociedad primitiva. Pero yo me limitaré a comparar el estado de fluidez social en que viven los antillanos con la estabilidad en que se mueven los londinenses que les rodean. Para los pentecostalistas, como el nombre de la secta indica, el don más precioso que puede conceder el Espíritu Santo es el don de lenguas, que proporciona además una serie de poderes, como son la clarividencia, la adivinación y las facultades curativas. Pero, paradójicamente, el don de lenguas se traduce para ellos en una jerga ininteligible de aleluyas, que, cuanto más desarticulada e incoherente, mayor prueba constituye de que el hablante está inconsciente y, por lo tanto, no tiene control del don que se le otorga. La incoherencia se considera prueba evidente de la inspiración divina, así como las «danzas en el Espíritu Santo», que consisten en una serie de contorsiones, saltos, temblores y convulsiones (*ibid*.: 80-81).

Imagino que, mientras tanto, los ingleses de ese mismo medio social pasan la mañana del domingo lavando sus coches, arreglando sus jardines, cultivando flores en los aleros de sus ventanas o repitiendo el Padre Nuestro al unísono muy circunspectos. Comparados con ellos, esos antillanos responden a una estructura muy débil en varios sentidos. Sus grupos están muy mal definidos, no provienen de un mismo país ni tienen una organización común, sus categorías sociales son muy débiles y su adhesión a agrupaciones locales indeterminada, y, finalmente, en comparación con sus vecinos londinenses de su mismo ambiente, tienen muy pocos contactos estrechos o duraderos con los representantes del poder y la autoridad. Pocos son los antillanos que llegan a ser maestros de escuela, policías o asistentes sociales. Por el contrario, los londinenses con quienes entran en contacto se mueven dentro de categorías claramente definidas, tienen hogares y trabajos más

permanentes y, por lo general, también una relación más estrecha con las fuentes de control. De acuerdo con mi hipótesis, los antillanos de Londres mostrarán una tendencia hacia las formas simbólicas de desarticulación y disociación corporal mayor que la de los londinenses con quien se relacionan. Su religión no constituye una compensación, sino un reflejo de la realidad social que experimentan. Para que esa correlación general entre las formas de control corporal y formas de control social pueda sernos de utilidad, debemos dejar bien sentado que no predice nada acerca de los aspectos fisiológicos del trance. Predice, eso sí, qué actitudes se darán con respecto a la disociación corporal, y si bien el etnógrafo podrá evaluar esas actitudes, el grado de disociación habrá de interpretarse como resultado de la cultura local. Sería una inconsistencia por mi parte hacer afirmaciones absolutas con respecto al papel que representa el trance en la religión cuando mi argumento consiste en que la experiencia corporal viene condicionada por la cultura. Lo que quiero decir es que la posibilidad de abandono del control de la conciencia se da solamente en la medida en que el sistema social relaja su control sobre el individuo. Esto tiene numerosas implicaciones respecto a la teoría que explica la conducta religiosa en términos de compensación, pues los movimientos religiosos que revisten dicha forma expresan una solidaridad social sin diferenciación. La cuestión de si ese estado de abandono se da como resultado de una marginación deberá considerarse separadamente en cada caso.

A este ejemplo podemos añadir el de otras variaciones de conducta simbólica en que se observa una tendencia a reproducir la situación social. Van Gennep fue quien distinguió por primera vez una forma común en todas las ceremonias de transición (1960). Constató que allá donde se quiere expresar el paso de un status social a otro se utilizan inevitablemente símbolos de transición, y asimismo que el rito adopta la forma de una separación preliminar de la comunidad y una reintegración subsiguiente a ella. Dado que este fenómeno trasciende los límites de las diversas culturas, podemos considerarlo una forma simbólica natural. A un nivel más profundo, la experiencia social de desorden se expresa por medio de símbolos muy eficaces de impureza y peligro. Recientemente he afirmado que el chiste constituye también un símbolo natural (1968 c). Cuando en una situación social dada surge la posibilidad de una subversión del sistema de dominio, el chiste constituye la expresión natural y necesaria de esa posibilidad, ya que su estructura refleja fielmente

la situación. Del mismo modo afirmo ahora que una estructura social que exija un alto grado de control de la consciencia mostrará un alto nivel de formalismo, una aplicación rígida de la norma de pureza, la denigración de los procesos orgánicos y una gran desconfianza hacia todo tipo de experiencia que suponga la pérdida del control de la conciencia.

Un amigo mío, criticando la primera versión de este argumento, me reprochó lo que él juzgó mi intento de invertir las teorías de Freud. Desde luego yo insisto en que se reconozca toda la imaginería social que el cuerpo lleva en sí, pero eso no significa trastocar ni restar nada a la teoría psicoanalítica. Me limito a ampliar los límites de la perspectiva social a que esta teoría se dirige. El psicoanálisis tiene en cuenta un campo social muy restringido. Hace de los padres y los hermanos el marco dentro del cual se encasillan todas las relaciones subsiguientes. Tal limitación le proporciona una gran fuerza y una enorme elegancia teórica, pero dificulta la aplicación de sus categorías a esa experiencia más amplia que es la sociedad. Los que intenten llevar a cabo una macro-aplicación de la teoría psicoanalítica a pueblos y culturas enteras pueden interpretar tan imaginativamente como quieran; los demás somos libres para hacer un diagnóstico contrario de los mismos acontecimientos. La cuadrícula y el grupo pueden constituir instrumentos adecuados para describir de una forma fácilmente controlable el modo en que las presiones sociales afectan al individuo y estructuran su consciencia. La distancia vertical que existe entre cero y el conjunto de clasificaciones más coherente que le ofrece su cultura representa todas las variantes posibles de sublimación. La línea que va de la izquierda a la derecha del diagrama representa las posibilidades de frustración para los que tienen menos opciones. Una sociedad que se apiñe en el cuadrante derecho, con fuertes presiones directas y una clasificación baja, alimentará indefinidamente los celos fraternos de la infancia. La combinación de un grupo y una cuadrícula fuertes sustentará la fuerza de la autoridad paterna. Sería interesante hallar un lugar en el diagrama para las psicosis clásicas. Pero todo esto constituye una digresión. El propósito principal de este capítulo consiste en desarrollar el tema que responde al título del presente volumen. No hallaremos símbolos naturales en elementos léxicos individuales. El cuerpo físico puede tener un significado universal sólo en cuanto sistema que responde al sistema social. Lo que simboliza desde un punto de vista natural es la relación de las partes de un organismo con el todo. Los símbolos naturales son capaces

de expresar la relación que existe entre un individuo y la sociedad a ese nivel sistemático general. Los dos cuerpos son el yo y la sociedad; unas veces están tan cerca que casi llegan a fundirse y otras están muy lejos uno del otro. La tensión que existe entre ellos es lo que nos permite deducir ciertos significados.

Capítulo 6

EJEMPLOS CASUÍSTICOS

En un determinado momento de su vida, una vez liberada de los lazos que la unían a la sociedad, Simone Weil censuró a los israelitas de la antigüedad su fidelidad a las normas establecidas, el legalismo de sus sacerdotes y el rechazo de los cultos mistéricos dionisíacos (1951). Fue éste un juicio fácil y apresurado. Los dirigentes de una nación ocupada, pero que aún ofrecía resistencia, no podían adoptar una forma efervescente de religión. Exigir a los judíos que no propugnasen una moral sexual rígida, una estricta vigilancia de los límites corporales y un culto religioso correspondiente a todo ello sería equivalente a exigirles el abandono de la lucha política. Una vez lanzados por este camino, pedirles que festejaran a Dios con vino, canciones y danzas sería tan absurdo como esperar de Simone Weil una estricta fidelidad religiosa después de haberse liberado de su compromiso con la sociedad.

El principio de la réplica simbólica de un determinado estado social ofrece una nueva perspectiva con respecto a los movimientos revitalizadores entre los pobres y los oprimidos. La teoría de la compensación los explica demasiado superficialmente, como consecuencia del sufrimiento físico y de la privación de derechos civiles y económicos. Cuando halla que esa explicación no justifica el gran número de mujeres de clase acomodada, que tan a menudo predominan en estos movimientos, recurre al argumento de la frustración sexual. En el siguiente pasaje, Norman Cohn adopta una fácil aproximación freudiana para explicar ese componente femenino de los movimientos milenaristas por medio de

> ...una frustración emocional de mujeres ociosas y de buena posición económica pero carentes de función social o de prestigio. Esta circunstancia ha contribuido al surgimiento de los movimientos de revitalización religiosa [revivalist movements] a lo largo de toda la historia de la cristiandad, incluido el momento presente. El ideal que cada uno de estos movimientos se propone depende principalmente de circunstancias personales y en primer lugar de la personalidad del profeta que atrae únicamente a cierto tipo de mujeres. El milenarismo antinómico y erótico de la Hermandad del Espíritu Libre [*Brethren of the Free Spirit*] indica, sin embargo, una posibilidad recurrente... ¿Se producen movimientos semejantes en sociedades donde la vida sexual no conlleva una carga tan pesada de culpabilidad como en el mundo cristiano? (1962: 41.)

La respuesta es afirmativa: la tendencia a exaltar la promiscuidad sexual no constituye una reacción frente a la represión, sino que se halla incluso con mayor probabilidad allí donde la represión es menos evidente. Menciona también Cohn como posibles causas de estos movimientos la opresión política y las catástrofes repentinas (véase cap. 9).

Mi explicación de este fenómeno religioso es más sencilla, puesto que se sirve de una sola hipótesis para explicar a la vez su aparición no sólo entre los pobres y marginados y entre las mujeres de las clases privilegiadas, sino también como posible consecuencia de una catástrofe. En todos estos casos es la falta de una articulación social fuerte, el debilitamiento del grupo y la cuadrícula, lo que lleva al hombre a buscar en el abandono del control corporal formas adecuadas de expresión. Ese es el modo en que los no integrados en la sociedad expresan su marginación. Basta decir que la experiencia de un cierto tipo de estructuración social se expresa de un determinado modo sin necesidad de invocar el principio de la privación, emocionalmente perturbador. En relación con la autoridad establecida, esta zona de la estructura social constituye la selva de la que surgen los profetas y los nuevos cultos. A este respecto, la colección de ensayos titulada *Spirit Mediumship and Society in África* (ed. por Beattie y Middleton, 1969), proporciona un rico venero de ejemplos. Robin Horton hace esta misma afirmación en su contribución a dicho volumen, un estudio sobre los diferentes tipos de posesión por parte de los espíritus en la religión de los kalabari. Distingue Horton entre la posesión por parte de espíritus mayores y menores.

La posesión por parte de los espíritus mayores está sujeta a la vigilancia y al control públicos, lo que dificulta todo alejamiento de lo prescrito por la tradición. Su principal función consiste en recordar al pueblo, bien a intervalos recurrentes, bien en momentos de crisis de la comunidad, la existencia y atributos de los espíritus así como los valores que ellos defienden. Este tipo de posesión ofrece pues, en general, escasas oportunidades para la innovación por parte del médium. Por otro lado, la posesión por parte de los espíritus menores de las aguas, se halla virtualmente libre de vigilancia y de control. Aunque sirve también para recordar al pueblo la presencia y atributos de los espíritus, tiene, sin embargo, una gama de significados mucho más amplia. Proporciona un medio de adaptación personal a los que consideran la posición que se les ha atribuido en la sociedad excesivamente enojosa. Da ocasión también al ejercicio del arte narrativo y dramático y ofrece, por último, la oportunidad de

propagar nuevas ideas acerca del mundo. En todos estos contextos la huella de la innovación individual es muy evidente.

Estas diferencias tienen, a mi entender, una fácil explicación. En primer lugar, las doctrinas relativas a los héroes fundadores y a los espíritus mayores de las aguas ocupan un lugar fundamental en la visión del mundo de la comunidad. Unas y otras interpretan, validan y ofrecen medios de perpetuación del orden social establecido y de su ecología correspondiente. Un cambio cualquiera en dichas doctrinas supone una amenaza potencial de suma gravedad con respecto al orden de cosas establecido. De ahí la vigilancia continua para evitar que se produzca alteración alguna. Como la posesión por parte de los espíritus mayores recuerda e ilustra gráficamente esas doctrinas, dicho fenómeno debe ser igualmente sometido al escrutinio.

Las doctrinas referentes a los espíritus menores de las aguas son, por el contrario, bastante marginales con respecto a la visión del mundo que tiene la comunidad. Es cierto que colectivamente, tales espíritus menores representan un papel importante a la hora de explicar las peculiaridades de trayectorias vitales individuales, pero cada uno de estos espíritus se relaciona solamente con unos pocos individuos. Son, por definición, los dueños y señores de arroyos distantes por los que la comunidad no se interesa. No son por tanto importantes ni para el grupo en su totalidad ni para una parte considerable del mismo. De ahí que las doctrinas a ellos relativas estén libres del escrutinio y el control que se aplica a las que atañen a los espíritus mayores. Y esta libertad se extiende al fenómeno de la posesión.

Consecuencia de este hecho es que la posesión por parte de los espíritus menores de las aguas cae con facilidad bajo la influencia de una diversidad de deseos y necesidades distintos de los relacionados con la explicación, predicción y control del mundo. Se ve, pues, reducida a paliar los efectos de la adscripción errónea de status y a luchar por la elaboración de formas artísticas narrativas y dramáticas. Otra consecuencia es que el poseso se ve en libertad para hacer su contribución personal a la posesión en sí, una libertad que ha sido ampliamente explotada en todos los aspectos.

Esta libertad de que vengo hablando hace también posible que la posesión por parte de los espíritus menores constituya un canal muy prometedor para las innovaciones de tipo doctrinal y de creencia, las cuales pueden llegar a revestir con el tiempo una gran importancia para la totalidad de la comunidad. Puesto que la manifestación de tales espíritus a través del poseso se halla prácticamente libre de la vigilancia y el control públicos, puede servir como vehículo para nuevas ideas que, de provenir de la posesión por parte de los espíritus mayores, serían inmediatamente sofocadas. Recuérdese cómo en la época de las primeras conversiones al cristianismo fue un espíritu menor de las aguas quien aconsejó a las gentes que se incorporasen a las iglesias porque el día del *oru* había pasado.

Gracias a esa misma libertad es incluso posible que tales espíritus marginales puedan ofrecer elementos para una renovación y readaptación del meollo mismo de la concepción del mundo que tiene la comunidad. No

disponemos de muchos datos acerca de este proceso, pero sí sabemos de un interesante ejemplo, el del espíritu invasor de uno de los dos hombres de nuestra muestra de poseídos por *oru* de mujeres. El espíritu en cuestión se presentó primero como ama y señora de un arroyo lejano muy apartado de la esfera de acción de la comunidad. Afirmó después dominar las aguas locales en colaboración con Duminea, el espíritu ya establecido y aceptado como señor del arroyo de la comunidad. Durante el curso de unas prospecciones petrolíferas que llevó a cabo en ese territorio la Compañía Shell, dijo ser responsable de las reservas petrolíferas de los arroyos vecinos y, una vez encontrado el petróleo, la comunidad le atribuyó el hallazgo. Desde hace algún tiempo la comunidad está pensado en elevarlo a la categoría de objeto de veneración pública.

Teniendo en cuenta este caso, podemos tratar de elaborar una nueva interpretación de aquellos mitos según los cuales los héroes locales emergieron originalmente del mundo de las aguas para habitar entre los seres humanos. Anteriormente he ofrecido una interpretación intelectual de tales mitos, una interpretación que creo poder complementar ahora con otra de tipo histórico si bien especulativa en grado sumo. De acuerdo con ella los héroes y espíritus mayores se manifestaron en un principio ante la comunidad en forma de espíritus menores y por medio de los *oru kuro*; así permanecieron revistiendo una importancia marginal, hasta que en épocas de trastornos y de crisis sociales que exigieron nuevos conceptos interpretativos, recabaron un papel más decisivo. He descrito en otro lugar cómo los kalabari se deshicieron de los espíritus que, al parecer, no ofrecían ya ventaja alguna para la comunidad. Este hecho podría ofrecer una clave para explicar cómo llegaron a admitir la existencia de nuevos espíritus que venían a responder a necesidades vitales totalmente nuevas. (Horton, *op. cit*.: 45, 47.)

En su conferencia de la cátedra Malinowki (1966), que versó sobre el fenómeno de la posesión, loan Lewis establece una distinción muy útil entre culto moral principal y cultos periféricos, afirmando que todo individuo alejado del foco central de poder y autoridad tiende a ser poseído por espíritus también periféricos con relación al panteón principal y cuya moralidad es bastante dudosa. Así, pues, la asignación de poderes espirituales refleja la posición que el individuo ocupa en una dimensión que va desde el centro hacia los márgenes. Las mujeres sometidas a sus esposos, los siervos sometidos a sus señores, cualquier individuo subyugado, forma parte de la categoría periférica. Por falta de una hipótesis que explique por qué tales individuos se inclinan a favor de los cultos de disociación corporal, se tiende a explicar y a reconocer los cultos periféricos de posesión por medio del argumento de la privación y marginación económica y social. Pero, ¿cómo puede aplicarse esta

teoría a los irlandeses de las marismas, por ejemplo? El argumento no sirve para explicar los muchos casos de gentes evidente y conscientemente marginadas y que, sin embargo, no reaccionan de la manera prevista.

No es un hecho fortuito que las mujeres constituyan, tan a menudo, el núcleo más importante de los cultos de posesión. La división social del trabajo utiliza a las mujeres en grado mucho menor que a los hombres en las instituciones básicas de la sociedad, ya sean políticas, legales o administrativas. Están sometidas, sin duda, a un control, pero ese control, con todo, es más sencillo y menos diversificado. Mediatizadas por escasos contactos humanos, sus responsabilidades sociales quedan confinadas en la práctica al ámbito doméstico. Las decisiones que las mujeres pueden tomar no tienen una repercusión decisiva en el ámbito institucional; la textura de su vida social, por mucha que sea la presión que ejerza sobre ellas, tiene un entramado bastante abierto. Sus relaciones son, indudablemente, menos apremiantes que las de carácter institucional. Esta es la condición social que las mujeres comparten con los esclavos y los siervos. El lugar que ocupa en la estructura pública de roles se define con respecto a dos puntos de referencia, es decir, con respecto al esposo y al padre. El resto de su vida social se desarrolla a un nivel interpersonal relativamente poco estructurado, con otras mujeres en el caso de las mujeres y con otros esclavos y siervos en el caso de los esclavos y siervos. Evidentemente sería erróneo afirmar que la red de relaciones que la mujer mantiene con representantes de su mismo sexo no sea estructurada, pues naturalmente prevalece siempre un cierto esquema, pero la importancia que esa red reviste con respecto a la sociedad en general es menor que la que revisten las relaciones entre hombres dentro del sistema público de roles. Una pelea entre mujeres, por ejemplo, no tiene la misma repercusión que una pelea entre sus maridos, y si aquellas quieren dar a sus relaciones sociales con miembros de su mismo sexo una estructuración más coherente sólo podrán hacerlo implicando en ellas a los hombres. La fuerza de los lazos que las unan responderá a la fuerza de los lazos que unan a los varones de quienes dependan. Las mujeres, los siervos y los esclavos (especialmente los manumisos), están encajados de un modo muy laxo en la estructura central de la sociedad. Un pequeño revés puede afectarles de modo mucho más decisivo que a aquellas personas cuya complejidad de relaciones

sociales les permite una posibilidad mayor de repercusión. Sus opciones son muy escasas y experimentan una mayor sujeción a la cuadrícula. De ahí su tendencia a incorporarse a movimientos religiosos que exaltan esa experiencia. A diferencia de los que han interiorizado las clasificaciones sociales y aceptan sus presiones como apoyo para conseguir sus propios fines, las clases marginadas son periféricas respecto al sistema. Expresan su independencia espiritual del modo previsible, es decir, por medio de una apariencia exterior descuidada o extravagante y una tendencia al abandono del control.

No quiero embarcarme aquí en el tema de cómo varones y hembras manifiestan tales diferencias en sus respectivos modos de vestir, pues en esta cuestión entran complicaciones relacionadas con las funciones sexuales. En lugar de ello tomaré en consideración el aspecto exterior característico de los profetas. Tienden éstos a aparecer en zonas periféricas de la sociedad y a mostrar un aspecto hirsuto y descuidado. En sus cuerpos expresan la independencia respecto a las normas sociales, independencia que les inspiran sus orígenes periféricos. No es una coincidencia que San Juan Bautista viviera en el desierto y se cubriese con pieles de animales ni que los profetas nuer luzcan barbas y cabellos largos, cuando para el nuer ordinario tanto unas como otros resultan desagradables. En todas partes la marginación social adopta idénticas formas físicas de expresión, es decir, un aspecto extravagante y descuidado.

Es preciso que recordemos en todo momento que si nos ocupamos de épocas lejanas y de lugares remotos es sólo con el propósito de comprendernos a nosotros mismos. La regla del *ceteris paribus* me permite referirme a un ejemplo más familiar. Lo significativo del hecho de que Lloyd George llevase el cabello largo y suelto es que lo llevase más largo y más suelto que el resto de los miembros de su gabinete, no que lo llevase más largo que los puritanos o más corto que los realistas dos siglos anteriores a él. Resulta interesante en extremo que los testimonios de dos contemporáneos de este primer ministro de cabellos largos sitúan a Lloyd George claramente entre los profetas periféricos. Se dice que éste no hubiera accedido al poder si no hubiera sido por el caos que atravesó Inglaterra mediada la primera guerra mundial, y que sólo a causa de las grandes crisis que se sucedieron pudo mantenerse hasta 1922 al frente del gobierno. Ya dentro del escenario político debió su ascenso a la «revuelta de los grumetes» (Taylor, 1965: 189), expresión que sugiere una desesperada abdicación de la razón y del poder en

manos de individuos procedentes de las zonas marginales o periféricas de la sociedad. Fue el único político de aquella época que se retiró de la vida pública mucho más rico de lo que era cuando comenzó su carrera. Las irregularidades de su vida personal no constituyen ningún secreto. El culto de la moralidad no estaba hecho para él. Cuando hablaba en público temblaba y transpiraba como si le animase la inspiración divina. Keynes, que le vio en la conferencia de paz de 1919, escribió lo siguiente:

> ¿Cómo podría ofrecer al lector que no le conoce una imagen fidedigna de esta extraordinaria figura de nuestro tiempo, esta sirena, este bardo de pezuñas de cabra, este visitante, mitad humano mitad irreal, que nos llega de los bosques embrujados de la antigüedad céltica? A su lado captamos ese aroma que exhala la falta de finalidad última y responsabilidad íntima, el vivir más allá de nuestro concepto sajón del bien y del mal, así como la astucia, la ausencia de remordimientos, el ansia de poder y esa fascinación, hechizo y terror que despiertan los magos del folklore del norte de Europa. (Keynes, 1933: 36-7.)

He aquí la estimulante descripción de un profeta-caudillo periférico que se aproxima mucho en lo relativo al aspecto externo, la moralidad y el origen social a tantos ejemplos que nos proporciona la etnografía. Ilustrado este punto trataré de demostrar mi hipótesis de modo más riguroso. Según ella los que comparten una cultura común, pero que difieren radicalmente en organización social mostrarán unas variaciones determinadas en su conducta religiosa. Basándome en las variaciones que ilustra el diagrama original intentaré contrastar esquemas diferentes correspondientes todos ellos al cuadrante superior derecho. Compararé el diferente grado de control que puedan ejercer la cuadrícula y el grupo. Como ilustración contrastaré dos tribus niloticas, la de los nuer y la de los dinka que difieren radicalmente en aspectos cruciales de sus respectivas conductas religiosas. Los dinka occidentales consideran el trance un fenómeno positivo, un culto básico, una fuente de bendiciones y de poder, mientras que para los nuer el trance representa un peligro. Buscaré, pues, las variables sociales objetivamente definibles que pueden explicar esta diferencia.
Estas dos tribus vecinas, dedicadas ambas al pastoreo, que llevan a cabo con frecuencia expediciones hostiles una contra la otra, que se capturan y esclavizan entre sí y hablan lenguas nilóticas de la misma familia, se organizan sobre la base de linajes agnaticios. Evans-Pritchard estudió a los nuer durante una serie de cortas

visitas a dicha tribu y sus informes, ya publicados, son muy completos. Antes de escribir un grueso volumen sobre su religión compuso varias monografías, en las que describe su ecología, sus instituciones políticas y su concepto del parentesco y del matrimonio; al mismo tiempo publicaba numerosos artículos breves acerca de diversos aspectos de la cultura de los nuer. En estas circunstancias es inevitable suponer que la tarea con que se enfrentó su discípulo al estudiar la tribu de los dinka fue compleja y delicada. Por una parte hubiera sido extremadamente tedioso llevar a cabo una crónica paralela a la de los nuer, detallando especialmente en qué aspectos se diferenciaban o semejaban ambas tribus. Por otro, ese planteamiento no hubiera proporcionado al etnógrafo libertad suficiente para adoptar su propio punto de vista, una perspectiva más joven, la de un discípulo que contempla la cultura encaramado, por decirlo así, en los hombros de su maestro. Esa perspectiva podría haberle llevado a enfocar nuevos aspectos, podría haber sido más profunda y aún así perfectamente compatible con los trabajos anteriores sobre los nuer. Por otra parte es evidente que los descubrimientos acerca del funcionamiento de las instituciones de los dinka podrían haber puesto en situación embarazosa a uno de los investigadores o incluso a ambos en el caso de que el trabajo del uno desacreditara al del otro. A este conjunto de delicadas circunstancias atribuyo la excesiva insistencia en ciertos temas y las omisiones respecto a otros que caracterizan a los estudios de Godfrey Lienhardt sobre los dinka.

En lo referente a las presiones de tipo ecológico y a las instituciones políticas, Lienhardt ha adoptado la técnica de describir de modo muy detallado las diferencias que existen entre ambos pueblos (1958). En cuanto a la estructura de la familia, el incesto, la exogamia y el matrimonio ha optado sencillamente por la vía de la omisión. Respecto a la religión adoptó una perspectiva propia y completamente original profundizando en la interpretación de la conducta simbólica hasta niveles nuevos y sin precedentes. Mi confusión acerca de si las respectivas experiencias sociales de los nuer y de los dinka se diferencian hasta el punto que esa diferencia pueda explicar su diversidad en el orden simbólico, se agrava debido a la falta de información detallada acerca de las regulaciones que controlan el matrimonio. Basándome en el esquema que ofrecen otros aspectos de su conducta social y simbólica cabría suponer que los dinka observan normas en general menos rígidas sobre el incesto y la exogamia y aplican con una menor consistencia

la pauta del intercambio de cabezas de ganado para definir categorías de relaciones sexuales permitidas o prohibidas.
Pero para empezar, trataré del contraste que ofrecen, a nivel simbólico, sus respectivas actitudes con referencia a la posesión por parte de los espíritus. Los nuer la consideran decididamente peligrosa. Según Evans-Pritchard «la posesión por parte de un espíritu puede ser temporal o permanente. Cuando es permanente el poseso se transforma en profeta...». Las enfermedades se atribuyen, por lo general, a una posesión temporal; se ofrecen sacrificios para aplacar al espíritu, y la víctima, una vez curada, debe continuar ofreciéndolos «para hacerle saber que no le ha olvidado o de otro modo el espíritu podría volver a causarle nuevos daños». El proceso de curación, aparte del sacrificio en sí, consiste en una sesión de cantos acompañados de tambores, carracas y palmadas rítmicas que continúan hasta que alguien relacionado con la víctima es poseído por un espíritu. En el caso que describe Evans-Pritchard es el padre del enfermo quien se transforma en el médium que da a conocer las exigencias del espíritu:

> Conforme continuaban los cantos, las palmadas y el sonar de las carracas, Rainen comenzó a contorsionarse y a temblar de la cabeza a los pies; de pronto dio un gran salto y cayó al suelo de la cabaña, donde quedó tendido y rígido como si sufriera un paroxismo. Después de yacer de ese modo, tenso e inmóvil, durante cierto tiempo, se sentó para caer de nuevo en el suelo. Seguidamente y durante unos quince minutos se movió agitadamente por el interior de la cabaña golpeándose contra las paredes y retorciéndose convulsivamente como si estuviera agonizando. Me recordaba a esas gallinas a las que cortan el cuello a la manera musulmana y arrojan después al suelo para que mueran. Si los allí presentes no le hubieran ayudado, podría haberse ocasionado heridas graves. No obstante, al día siguiente aún se quejaba de fuertes dolores en los brazos y en las piernas. De vez en cuando ladraba como un perro. Los nuer describen estos espasmos como una lucha que el espíritu mantiene con el hombre al que posee. (1956: 36.)

Quiero recalcar que el primer síntoma de posesión entre los nuer consiste en la enfermedad del poseso; en un segundo estadio el espíritu se adueña de otro individuo con el cual lucha denodadamente antes de revelar su nombre y exigir presentes. Tras largas negociaciones logran convencer al espíritu de que les abandone. La sesión está a cargo de un profeta, es decir, un miembro de la tribu que vive en estado de posesión permanente. En el libro de Evans-Pritchard se incluye la extraña fotografía de un

profeta nuer (1956, frente a la pág. 3063) con sus cabellos revueltos y su barba, «características ambas que el nuer normal considera censurables». Tales profetas se sitúan al margen de la estructura social de su tribu. El profeta poseído debe dar al espíritu que le posee un nombre, un nombre que le distinga, como su espíritu particular, de los espíritus de otros profetas vecinos, rivales suyos en la lucha por conseguir renombre e influencia; porque en el seno de esta tribu las relaciones de fidelidad o dependencia se dan con respecto al individuo y no, al menos generalmente, con respecto a grupos sociales. (*Ibid*.: 117.)

Hasta aquí los profetas nuer confirman mi tesis, según la cual el control del cuerpo tiende a relajarse donde el control social es débil. Tienen un aspecto extraño y descuidado y actúan al margen de la estructura social habitual compitiendo entre sí por el poder en una dimensión social peculiar a ellos y distinta de la oposición equilibrada que existe entre los diferentes segmentos de linajes. Los profetas obedecen a normas morales que no responden a los valores tradicionales del nuer. Son avaros, mezquinos y excéntricos. Curan las enfermedades provocadas por los espíritus y fijan sus «honorarios» en un determinado número de cabezas de ganado que han de ser ofrecidas a los espíritus. Las reses que se dedican a los espíritus representan transferencias que restringen el fluir de la riqueza a través de los canales seculares, es decir, los pagos matrimoniales y las compensaciones. Lo cierto es que si bien los profetas logran hacer de su vocación un medio de vida, los espíritus constituyen para el nuer en general algo enojoso; quisieran aprovecharse de su ayuda, pero, al mismo tiempo, mantenerlos alejados.

Para resumir, y utilizando la terminología de Ioan Lewis, la posesión por parte de los espíritus no forma parte integrante del culto principal de moralidad de los nuer, sino que es un culto periférico; mientras que en el caso de los dinka la posesión benigna por parte de los espíritus es elemento central de su religión y carece de los atributos anteriormente mencionados.

Entre los dinka, los clanes de los maestros de los arpones y de los guerreros se hallan unidos por filación y lazos políticos; los primeros se especializan en el ritual y los segundos en el liderazgo político, dando lugar así a una dualidad equilibrada de poder (Lienhardt, 1958; 118, 19).

El liderazgo, en cualquier aspecto de la estructura política de los dinka,

implica necesariamente la presencia de dos tipos o categorías de clan, la de los guerreros y la de los maestros del arpón, de status igual y complementario... Los maestros del arpón de pesca no son simples agentes rituales dedicados a arbitrar querellas cuando los grupos implicados así lo desean; no permanecen al margen -como es habitual entre los jefes nuer de piel de leopardo- de la estructura de grupos agnaticios con que se identifican los grupos políticos en sus relaciones... (*Ibid*.: 130-1.)

No hay necesidad de decir que los maestros del arpón de pesca no son ni de aspecto descuidados, ni inmorales, ni avariciosos, ni estrafalarios, ni mezquinos. No funcionan fuera de la estructura social, sino que forman parte de ella.
En cuanto a su concepción de los espíritus, los dinka están mucho más dispuestos, en sus ritos, a esperar que su total entrega a ellos les reporte una serie de beneficios. Cada clan tiene sus propias divinidades, pero los clanes de los maestros del arpón reconocen colectivamente al dios llamado Carne, lo que tiene su origen en las contracciones de la carne del animal ofrecido en sacrificio y una vez despellejado, contracciones que parecen indicar que posee una vida propia (1961: 136, 37). El dios Carne se manifiesta de modo especial en el temblor de las piernas y los muslos del poseso al dar comienzo el fenómeno de la posesión.

El que habla bajo su influencia no puede mentir porque el dios Carne es sinónimo de bien y de justicia. Quiero hacer notar, por ser muy significativo para mis propósitos, que en el dinka poseído por otras divinidades menores, la posesión entra dentro del campo de la histeria y se convierte, por lo tanto, en peligrosa (1961: 57 siguientes y 137), mientras que los temblores que experimentan los maestros del arpón de pesca durante los sacrificios rituales son siempre controlados y carentes de peligro. Así pues, los dinka tienen dos niveles de abandono corporal que corresponden al centro y a la periferia de su religión y al centro y a la periferia de sus categorías sociales.
Para los nuer en cambio la posesión es peligrosa en su primera fase, mientras que en la segunda da lugar a un rol anormal y especializado, un rol que consiste en contrarrestar los peligros que conlleva la primera fase. (Esta distinción ha sido establecida por loan Lewis en un artículo sobre brujería y posesión). Para el dinka el trance constituye la manifestación más primaria de un poder benigno no especializado. No requiere una preparación especial por medio de la penitencia, el ascetismo o el ejercitamiento. Todos los varones

adultos del clan pueden experimentarlo y, de hecho, normalmente, lo experimentan.

Creo haber resumido correctamente una tendencia religiosa diferente en estas dos culturas tribales. La comparación de los profetas nuer con los maestros del arpón dinkas me permite subrayar el distinto valor que ambas culturas adscriben al abandono corporal. El profeta nuer tiene una función muy concreta en tiempo de guerra: la de componer himnos y animar a los guerreros. Su rol es muy distinto del de los maestros del arpón entre los dinka, cuyos clanes se especializan en la religión yuxtapuestos a los clanes guerreros. El verdadero paralelo de los maestros del arpón es, entre los nuer, el sacerdote de piel de leopardo. En el seno de ciertos linajes de los nuer se transmite una cierta «virtud sacerdotal» de padres a hijos (Evans-Pritchard, 1956: 292-3) que consiste en el poder de maldecir y bendecir, así como de ejecutar sacrificios en ciertas ocasiones. Ambos pueblos utilizan exactamente la misma palabra para describir la fuente de ese poder: *ring*, que significa carne. Al parecer, en un determinado momento de su historia, los linajes sacerdotales de los nuer se yuxtaponían simétricamente a los linajes seglares de modo semejante a lo que ocurre hoy entre los dinka (Evans-Pritchard, 1956: 293). Para estos últimos el dios Carne constituye la divinidad fundamental con su culto, ya descrito anteriormente, de disociación física, en el que los atributos de la carne quedan sublimados en cualidades intelectuales y morales.

Los sacerdotes nuer invocan a «el espíritu de nuestra carne... que supone la fuente espiritual del poder sacerdotal» (Evans-Pritchard, 1956: 109). Aun cuando resultara que el concepto que tienen los nuer de la carne fuera semejante al de los dinka, y eso a pesar de las muchas connotaciones del término *ring*, carne, en cuanto oposición de lo físico con otros aspectos de la vida (*ibid*: 155, 154, 159), la mayor preeminencia e importancia que reviste la posesión sacerdotal como canal de poder divino entre los dinka, bastaría para distinguir la religión de estos de la de los nuer. Por grandes que sean las dificultades de interpretación y evaluación a este respecto, es evidente que estos dos pueblos vecinos de instituciones políticas muy bien definidas, de lenguas e historias íntimamente relacionadas y a menudo en guerra uno contra otro, siguen vertientes distintas en lo que concierne al control y abandono corporal.

El cosmos de los nuer parece ser más racional y normativo. La relación que establecen entre la enfermedad y el pecado es tan estrecha que si bien creen en el mal de ojo y en la efectividad de

fetiches y fantasmas, «por lo general atribuyen el sufrimiento a sus propias faltas» (1956: 21, 22 y 176). Los defectos morales, inherentes a la naturaleza humana, se acumulan y predisponen al desastre (*ibid*: 193). Aunque creen el azar muy pocas veces, achacan a él una desgracia (*ibid*.: 195). El «capricho del destino» ocupa un lugar de mínima importancia en su cosmología. En su universo no hay lugar para el acontecimiento inesperado o la sorpresa. Lloran a sus muertos sin ostentación, silenciosamente, pues lo contrario sería negar el derecho divino a manejar sus vidas a su antojo. En conjunto tienen una visión muy pesimista del ser humano y su destino. Evans-Pritchard, aunque describe sus sacrificios encaminados a evitar las catástrofes naturales, señala que no tienen gran interés ni fe en la eficacia de los ritos enderezados a cambiar su suerte en lo relativo a la caza, las cosechas o el tiempo: «El nuer vuelve más bien la vista hacia su propio mundo, hacia el mundo social cerrado en que viven él y su ganado. Más que a crisis naturales, sus sacrificios responden a crisis morales y espirituales» (*ibid*.: 200). A los nuer les preocupa la contaminación automática mucho más que a los dinga. A su entender ciertos tipos de transgresiones atraen automáticamente la desgracia. El incesto es uno; el adulterio, la falta de respeto a la familia política y el homicidio, otros. A cada tipo de transgresión se atribuye un tipo concreto de enfermedad. El incesto, por ejemplo, produce enfermedades de la piel; el adulterio provoca en el marido ofendido dolores en la región lumbar, y así sucesivamente. Al hombre que descubre sus genitales en presencia de su familia política o que bebe agua después de haber derramado sangre humana y antes de purificarse, pueden ocurrirle una gran variedad de desgracias. Casi todos los sacrificios que llevan a cabo los nuer, los hacen con la intención de expiar transgresiones de uno u otro de los tipos citados, considerados todos, como hemos visto, causa directa de enfermedad (*ibid*.: VII). Revela esto una preocupación por el tabú que no se halla en consonancia con el desinterés que muestran en general por fetiches, amuletos o encantamientos. En dos aspectos de su vida social, es decir, en lo referente al matrimonio y a su lealtad en la lucha, las restricciones son muy fuertes. El adulterio, el matrimonio y el homicidio son las tres causas principales del intercambio de reses, y recordemos que los nuer tienen menos ganado que los dinka. El hecho de que este tipo de transgresiones se consideren automáticamente peligrosas expresa cuáles son las relaciones sociales que hacen sentir más fuertemente

al nuer las limitaciones que impone el vivir dentro de la sociedad.
En contraposición a los nuer, los dinka demuestran una preocupación mucho menor por la idea de contaminación y de tabú. En su libro sobre la religión de este pueblo, Lienhardt insiste mucho menos que su maestro sobre la naturaleza expiatoria del sacrificio. Podría deberse a una diversidad de enfoque por parte del investigador, pero no lo creo. Indudablemente los dinka tienen una concepción más optimista del mundo. No esperan de su universo que sea racional: «Los dinka habitan un mundo que está en gran medida fuera de su control o donde los acontecimientos pueden contradecir las expectativas más razonables del hombre» (Lienhardt, 1961: 56). Parecen tener también una conciencia mucho menor del pecado. En esa intrigante divinidad que es Macardit, a la desgracia se une un elemento de capricho de la fortuna. Macardit supone «la explicación última de todas aquellas desgracias y sufrimientos que no pueden atribuirse a otras causas más en consonancia con la noción que tienen los dinka de la divinidad... Macardit preside sobre el fin de todas las cosas buenas, el acabamiento inevitable y a veces brutal de la vida humana y de la fertilidad... Es una divinidad maligna, especialmente relacionada con las mujeres» (1961: 81-83). Así, pues, las desgracias no se atribuyen generalmente a una falta humana. ¿Tienen un concepto de la muerte menos filosófico y pasivo que el de los nuer? ¿Qué significa el hecho de que no se atrevan a hablar de la muerte, de que entierren los cadáveres sin mirar a la tumba, y de que arrojen tierra sobre ellos no de frente, sino de espaldas? (Lienhardt, 1962). Y, ¿qué creencia les lleva a enterrar vivo al más famoso de sus maestros del arpón como si quisieran ejemplificar con ello una especie de triunfo social de la vida sobre la muerte? (1961: 318). Al parecer esta ceremonia va seguida por la promiscuidad sexual. ¿Tienen los nuer momentos semejantes de orgía legalizada en que las normas que regulan el matrimonio y el incesto quedan temporalmenten en suspenso? ¿O es que, sencillamente, el etnógrafo no tomó nota de ellos?
Dios, para los nuer, representa un peligro. (Evans-Pritchard, 1956: 177, 195-196, 198). Se ven interiormente divididos entre el deseo de mantenerlo a cierta distancia y el de tenerlo lo suficientemente cerca como para que pueda ayudarles. El dios de los dinka, como hemos visto anteriormente, desciende a poseer íntimamente el cuerpo de sus adoradores. Indudablemente, no es una divinidad distante. Pero, ¿es peligrosa? Sostengo que no nos encontramos ante dos enfoques distintos de sendos investigadores que han visto cosas

análogas con ojos muy diversos. Al contrario, la íntima relación que les unía les proporcionó una visión semejante. Las diferencias que separan a los dinka de los nuer son precisamente aquellas que nos permitía ya predecir la diversidad de sus respectivas ecologías y estructuras sociales que resume Lienhardt en su aportación al volumen *Tribes without Rulers* (1958).

En primer lugar, los dinka son unas cuatro veces más numerosos que los nuer; su densidad de población es mucho mayor. En segundo lugar, la mayor parte de los grupos dinka recorren la sabana en un proceso continuo de asentamiento; su sentido de pertenencia a una comunidad local estrechamente limitada será, pues, mucho más débil que el de los nuer, que viven en pequeñas aldeas durante la estación de lluvias y se concentran en grandes campamentos ganaderos durante la estación seca. El sistema de trashumancia dinka supone dos fases de reunión: una, durante las grandes lluvias, y otra, durante la estación seca, en aldeas permanentes. Cuando «las inundaciones reducen la zona de pastos, los pequeños grupos (de campamentos de pastoreo) se reúnen y convergen en los lugares más idóneos de los alrededores. El final de la estación de lluvias halla a los pastores de cada tribu concentrados en varios campamentos subtribales» (1958: 100). De modo harto significativo los dinka se refieren a sus comunidades políticas como campamentos ganaderos, los cuales «son más fluidos en su composición y menos rígidos en sus respectivas relaciones territoriales que los asentamientos permanentes... El territorio de los dinka permite a éstos una libertad de movimientos durante la estación de lluvias y una capacidad de expansión para sus campamentos mucho mayor que la que sus tierras permiten a los nuer. A estos diferentes condicionamientos ecológicos corresponden ciertas diferencias en lo referente a la segmentación política» (*ibid*.: 101). Describe Lienhardt a continuación la teoría política de los dinka que descansa en el supuesto de que los grupos se expanden, se segmentan y se separan unos de otros. «La fisión y la fusión no tienen lugar dentro de un único marco genealógico» (*ibid*.: 104). Su teoría política es una teoría de expansión. A pesar de su mayor densidad de población su sistema social es móvil en un sentido en que no lo es de los nuer. «Ven su historia como un movimiento de expansión y fragmentación de grupos sobre la tierra... noción que incluye la idea de una cierta medida de liderazgo personal» (*ibid*.: 118). El marco político es más confuso y fluido y las genealogías no están tan claramente delimitadas como entre los nuer (*ibid*.: 106).

Los linajes tienen menos órdenes de segmentación formal. De esto deduzco que sería sorprendente que sus categorías con respecto al incesto y a los pagos matrimoniales fueran tan estrictas como las de los nuer. Los dinka reconocen que son menos capaces que los nuer de una cooperación a gran escala contra el enemigo común (*ibid*.: 108). En vista de todos estos hechos creo que es razonable colocar a los dinka en un punto más cercano a cero que los nuer en las líneas de cuadrícula y grupo. Me sorprendería que la idea del pecado estuviera entre los primeros más desarrollada que entre los segundos, puesto que se mueven y relacionan dentro de categorías menos estrictas. Del mismo modo cabría esperar técnicas de reconciliación y de coerción religiosa no tan bien desarrolladas como entre los nuer. Esperaría en cambio de éstos una mayor preocupación por la magia y el tabú. A la luz de mi hipótesis sobre la conducta simbólica las diferencias que existen entre las respectivas estructuras sociales de ambos pueblos justifican ampliamente las diversidades que revelan los informes sobre sus religiones. Si hubiera sido al contrario, y los estudios de los dos mencionados antropólogos nos hubieran presentado a los dinka más conscientes del pecado, más interesados por la purificación, más temerosos de la posesión por parte de los espíritus, entonces los esquemas evidentes en otros aspectos de sus respectivas culturas hubieran sugerido un enfoque subjetivo por parte de los informantes. Pero la mayor importancia que concede la religión de los dinka a la disociación corporal resulta estar en perfecto acuerdo con las variables sociales predichas.

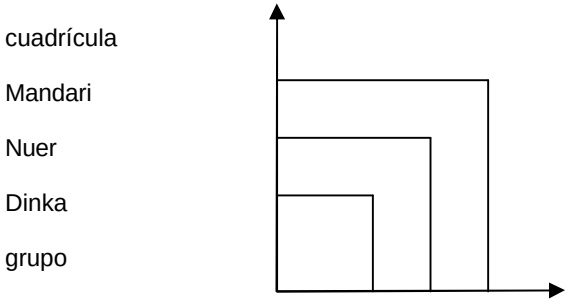
Para completar esta demostración quiero incluir en ella a otra tribu nilótica, la de los mandari. De acuerdo con los estudios etnográficos que existen sobre ella, con respecto a la cuadrícula y el grupo debe corresponderle el lugar en que aparece en el diagrama 5.

En lo referente al grupo existen, desde luego, varios niveles de adhesión. Los mandari tienen una conciencia muy agudizada del más amplio de todos ellos:

> Es de la mayor importancia tener muy presente... que la escasa población mandari, que habita una zona muy reducida, se halla rodeada de numerosos vecinos muy poderosos que ocupan vastas extensiones de terreno. Recordemos también que la población mandari está compuesta por varios estratos de inmigrantes establecidos en torno a núcleos de propietarios originales de las tierras, los cuales son a su vez de diversos orígenes. (Buxton, 1963 y 1068: 49.)

«La tribu de los mandari se compone de un gran número de pequeños cacicatos [*chiefdomis*], entre los cuales existe una relación de amistad, de rivalidad, o de hostilidad declarada» (1958: 71). Así, pues, entre los mandari, a nivel de estos pequeños cacicatos la fidelidad al grupo reviste una gran importancia. Dentro de cada una de estas unidades las relaciones están estratificadas de acuerdo con una jerarquía que atribuye a los primeros grupos de inmigrantes lazos rituales con la tierra y valida sus derechos de propiedad con respecto a ésta.

DIAGRAMA 5:
Tres tribus nilóticas



Los mandari son los que sienten con mayor fuerza la influencia de la cuadrícula y el grupo; los nuer la experimentan menos; entre los dinka la cuadrícula y el grupo son más débiles que entre los nuer.

El derecho a la preminencia política es asunto que da lugar entre los mandari a una rivalidad muy intensa como demuestra su actitud con respecto a los clientes o a los que consideran como brujos en potencia (Buxton, 1963). Las limitaciones impuestas por la cuadrícula y el grupo parecen constituir experiencias de un alto contenido emotivo. Resulta muy satisfactorio comprobar que la actitud de los mandari con respecto al pecado y a la purificación es muy formalista. El pecado y la contaminación constituyen resultado, para ellos, de actos muy concretos; la intención del pecador no los hace mejores ni peores. Jean Buxton murió repentinamente en 1971. Anteriormente había hablado con ella sobre el tema que nos ocupa y me había confirmado, en términos generales, mis impresiones acerca de la mayor inclinación a la magia por parte de

los mandari. Recuerdo la vívida descripción que hizo la autora en un seminario del University College de Londres de las complejas categorías térmicas y de color de acuerdo con las cuales los mandari clasifican los diferentes tipos de pecados y de enfermedades. Para purificarse de cada pecado o trasgresión, prescriben sacrificios de determinados animales de sexo y características muy concretos. Pero el extremado detallismo de sus regulaciones les lleva a desesperados artificios rituales que utilizan para trasformar los animales «calientes», rojos o machos, en animales «fríos», es decir, blancos, negros o hembras. Su noción del pecado, formalista y cargada de connotaciones mágicas, se corresponde perfectamente con su actitud respecto a la posesión por parte de los espíritus muy próxima a la de los nuer, anteriormente descrita. La posesión constituye para los mandari algo peligroso que, en una primera fase produce enfermedades y en la segunda especialistas aptos para contrarrestar los peligros a que ellos mismos han sobrevivido (1968: 40). Así describe Jean Buxton un «complicado tratamiento médico» para el que sufre de una enfermedad causada por un *nyok*, el espíritu vengativo de un perro muerto:

> El *nyok* aulla y el médico lucha con él sobre un agujero practicado en el suelo. Se mueve de un lado a otro sin soltar la lanza mientras los espectadores le sujetan para que no caiga. Suelta espumarajos por la boca o le brota sangre de la nariz. Finalmente el *nyok* se debilita y acaba por cesar en sus ataques... El tratamiento es muy semejante a otros exorcismos y a la terapia de convulsiones en que la posesión se induce por medio del acompañamiento rítmico de los cascabeles. (Ibid.: 60.)

He comparado, así pues, tres pueblos nilóticos sobre la base de la cuadrícula y el grupo. El material es, ciertamente, muy sugerente. Me siento tentada a afirmar que la conducta religiosa de cada una de estas tres tribus viene a confirmar mi hipótesis, según la cual cuanto menor la presión de la sociedad más se aprueba la disociación corporal y mayor es la tendencia a considerarla un ritual básico para canalizar la fuerza de los poderes benignos en beneficio de la comunidad. A mayor fuerza de las presiones sociales, mayor el grado de magia del ritual y de la definición del pecado.

De la comparación entre los nuer y los dinka es importante destacar dos aspectos, de interés ambos para una investigación de mayor amplitud. En primer lugar, el control que ejercen la cuadrícula y el grupo no está en función de la densidad de población. Los dinka

tienen una densidad de sesenta habitantes por milla cuadrada; la de los nuer es de unos siete. La cuadrícula y el grupo están en función del orden y control en las relaciones sociales, elementos que pueden estar ausentes entre poblaciones tanto densas como esparcidas. Al parecer los dinka creen que en un momento dado pueden romper sus relaciones sociales para comenzar de nuevo con toda facilidad. La conciencia que tienen de vivir en una economía de expansión puede muy bien ser resultado de sus éxitos en la cría de ganado. En la cualidad de la vida social ejerce una gran influencia el hecho de que la economía se halle en una etapa de expansión, de retraimiento o incluso de estancamiento. Paul Spencer ha llamado la atención sobre esta variable en un estudio en que compara dos pueblos pastores de Kenia, los rendille y los samburu (1965: 293). Spencer relaciona los rígidos controles sociales que existen entre los rendille con el hecho de que estos «creen que sus rebaños de camellos si es que crecen, lo hacen a un ritmo más lento que la población humana», mientras que «los samburu piensan que sus animales se reproducen a un ritmo más rápido que los seres humanos» lo que significa que el miembro más pobre de la comunidad puede llegar con el tiempo a poseer un rebaño bastante nutrido. El hecho de que los nuer piensen que sus rebaños permanecen en estado estático y no se hallan en expansión como creen los dinka, puede constituir una explicación más de por qué estos últimos tienen unos controles sociales menos estrictos. La expansión y la contracción económica constituyen variables mucho más significativas que la densidad de población, variables que afectan en mayor medida que ésta a la cosmología.

No quiero minimizar las dificultades de interpretación que presenta este argumento. Es extremadamente difícil hallar material antropológico que pueda ayudar a la investigación en este sentido; los estudios existentes no son ni exhaustivos ni objetivos. En la observación etnográfica hay siempre un enorme componente subjetivo de selección. Mi hipótesis, para ser validada, exige valoraciones extremadamente atentas y objetivas. Sólo podrá serme de utilidad una investigación programada de antemano, no con el fin de demostrar mi tesis, pero sí de ponerla a prueba.

Al referirme a la transición del rito formal a la aceptación positiva del trance, me he referido aquí y allá a las diversas nociones que existen sobre el pecado relacionándolas entre sí. Debo hacerlas ahora más explícitas. A toda la gama de conducta simbólica que va

del formalismo y del control máximos a un informalismo y una falta de control extremos, corresponde otra semejante en lo referente a las actitudes con respecto a las «malas obras». A nivel de máximo formalismo la idea del pecado no tiene en cuenta las motivaciones internas como tampoco el estado mental de la persona en cuestión. El pecado es intrínsecamente malo, sus peligros se manifiestan de modo inmediato, la condenación cae automáticamente sobre el culpable, y el error se reconoce *ex opere operato*. Tenemos así un correlato exacto de la actitud con respecto al rito allá donde se da la magia más exacerbada. A nivel de máximo informalismo la noción de pecado depende totalmente del estado mental e íntimo del transgresor. Las consecuencias reales del acto interesan menos que las intenciones del autor. Si sus motivos son lícitos no debe achacársele la responsabilidad de su acción. En el caso del homicidio, valga por ejemplo, tenemos en un extremo la idea de la contaminación automática por el derramamiento de sangre y, en el otro, la distinción entre el homicidio propiamente dicho y el homicidio por accidente o impremeditado. De acuerdo con mi teoría cabe esperar que las variantes a lo largo de esta escala coincidan con variantes de la gama formal-informal y que ambas variantes correspondan a determinado grado de influencia de la cuadrícula y el grupo en el contexto de que se trate. Cabe pues esperar que haya culturas enteras en que la noción del pecado sea más subjetiva y esté menos sujeta al tabú que en los pueblos vecinos que experimentan un control más fuerte por parte de la sociedad.

Con el fin de demostrar cómo puede analizarse este problema me permitiré traspasar mis límites metodológicos para comparar pueblos muy alejados entre sí. La comparación entre los pigmeos y los cazadores hazda de Tanzania es tan reveladora en lo que concierne al pecado que no puedo dejar de establecerla. Anteriormente me he referido a la fluidez de los campamentos de pigmeos mbuti. Sus agrupaciones son tan difusas, tan poco significativas para sus vidas que no parece haber pueblo en África al que preocupe menos la noción de pertenecer a un grupo, excepción hecha de los hazda. Sólo estos últimos son capaces de incorporarse o apartarse de un determinado campamento para formar otro aparte con mayor facilidad y frecuencia que los pigmeos. La descripción de las agrupaciones de los hazda plantea un serio problema metodológico para el etnógrafo (J. C. Woodburn, 1964). Cabría esperar pues que esta tribu hubiera interiorizado la idea del pecado aún más que los pigmeos. Pero no es así. Los mbuti desconocen la

noción de pecado y de la contaminación provocada por la muerte, el nacimiento o la menstruación, mientras que los hazda temen la contaminación de la sangre menstrual. Con el fin de interpretar este tabú será preciso dejar a un lado la cuestión del grupo para regresar a la cuadrícula. Los pigmeos están tan libres de categorías sociales como de los lazos que impone el grupo. Ni el sexo, ni la edad, ni el parentesco ordenan su conducta en categorías estrictas. Escribe Turnbull:

> Sería ridículo, desde luego, negar la existencia de un sistema de parentesco, pero lo cierto es que el sistema de parentesco no tiene para ellos la misma importancia respecto al control social que reviste para otras culturas africanas. Para mí este hecho va unido sin duda alguna a la naturaleza *ad hoc* de su sociedad, con su casi absoluta falta de preocupación por el pasado y por el futuro... La terminología efectiva del parentesco refleja inmediatamente la situación y la confusión se produce únicamente al tratar de relacionar estos términos con el uso que de ellos se hace en las sociedades organizadas a base de aldeas. Dicha terminología distingue generaciones más que grados de parentesco y cruza indiscriminadamente los límites que éstos imponen... (1965: 109-110.)

Idéntica actitud demuestran con respecto al sexo, ya que conceden muy poca importancia a la separación de las esferas masculina y femenina. Hombres y mujeres comparten la tarea de construir sus cabañas e incluso colaboran en la caza. Las categorías sociales están muy poco definidas. Son los jóvenes los que tienen a su cargo el sistema de control social en nombre de todo el campamento.

Lo anteriormente descrito es perfectamente compatible con la despreocupación general hacia el pecado de los mbuti. Dadas las características de su cultura es lógico que no tuvieran la menor dificultad en creer a las misioneras de Mary Kingsley que predicaban que «una pequeña charla con Jesús lo resuelve todo». La falta de formalismo es la característica esencial de su conducta religiosa. No he contado cuántas veces aparecen en el estudio de Turnbull palabras tales como «intimidad» o «alegría», pero sí puedo asegurar que son muy frecuentes.

Todavía menos sujetos al liderazgo y más libres para moverse de campamento en campamento y para cambiar de esposa, los hazda están divididos por una categoría tan dominante y estricta que Woodburn se vio tentado de calificarla de quasi-grupo. Estén donde estén y hagan lo que hagan los hazda están siempre sometidos al control de la división entre los sexos, una división entre dos clases

hostiles cada una de las cuales es perfectamente capaz de organizarse por separado para atacar al contrario o, a la inversa, para defenderse de él. Esta conciencia, extraordinariamente fuerte, de diferenciación sexual es el único nivel de organización permanente a que han llegado los hazda. Es el marco en que se dirime la rivalidad de los varones para conseguir esposa o se establece la confabulación femenina entre madres e hijas con el fin de conseguir de sus maridos la mayor cantidad de mercancías posibles a cambio de acceder a regañadientes a sus apetitos sexuales. El bajísimo nivel de división del trabajo entre los sexos constituye en sí una dificultad más para el mantenimiento de una relación conyugal estable a largo plazo. Si pensamos en la inseguridad del marido con respecto a la permanencia junto a él de su esposa, comprenderemos que su creencia en la contaminación provocada por la menstruación tiene un valor práctico. Durante el período, la mujer hazda se ve obligada a evitar ciertas actividades pues su contacto podría contaminarlas. Pero no es sólo ella la que tiene que descansar. Quienquiera que en ese momento sea su marido debe abstenerse también de las actividades propias del varón, pues de lo contrario pondría en peligro las expediciones de caza que lleva a cabo el campamento. De este modo, su *couvade* menstrual constituye una especie de afirmación de sus derechos sobre la esposa, afirmación que lleva a cabo poniendo de manifiesto la unión fisiológica que existe entre él y su cónyuge y los muchos peligros que supondría ignorar la realidad de esa unión (Woodburn, op., cit.: 204-78; Douglas, 1968 c).

Encontramos así, en medio de una falta general de preocupación por la pureza y el peligro, un profundo interés por ciertos límites simbólicos concretos. La expresión simbólica de los lazos que unen a marido y mujer (sancionados por la amenaza de un peligro común para el campamento) refleja la única relación que valora esta sociedad. Refleja también la única categoría social que regula activamente la conducta, es decir, la distinción entre hombres y mujeres, y traza la frontera que separa a los sexos de tal manera que incorpora al marido, en el estrecho contexto de sus exigencias conyugales, al mismo círculo que incluye a su mujer. La norma que en su forma genérica separa a todas las mujeres de todos los hombres y considera a estos últimos como peligrosos, separa en este caso concreto a cada mujer de las demás pero no de su marido, el cual, a su vez, en virtud de su condición de hombre casado queda apartado también del resto de los varones del grupo.

La norma de la contaminación traza, pues, en este caso unos límites muy precisos de incorporación y de exclusión. No se requiere un exceso de imaginación para ver en este tabú, dentro de un sistema por lo general exento de tabúes, una expresión del control que ejercen las relaciones sociales. Lo tomaré, por lo tanto, como punto de partida para demostrar la hipótesis de que cuando las relaciones sociales no están claramente definidas, cuando se rompen con facilidad o importan muy poco con respecto a las obligaciones o los privilegios, se ignora el aspecto formal del pecado. Cuanto más fluidas y vagarosas son las relaciones sociales, más se interioriza la idea de transgresión. Para demostrar totalmente esta teoría sería preciso, como he dicho anteriormente, comparar desde este punto de vista la conducta social y simbólica de los hazda con sus vecinos más próximos, y lo mismo cabe decir respecto a los pigmeos. Hasta que no tengamos el material necesario para ello no podrá llevarse a cabo el oportuno trabajo analítico.

Los ejemplos hasta aquí citados arrojan considerable luz sobre las actitudes teológicas actuales relativas al pecado. Lo que se considera como una doctrina más avanzada e ilustrada aparece así meramente como la manifestación de una experiencia menos diferenciada de las relaciones sociales. Gracias a esta nueva aproximación podemos vislumbrar la matriz sociológica en que se generan las ideas acerca del pecado y el yo. No es un simple esquema evolucionista lo que emerge de ella. No se trata de una victoria de la tolerancia liberal sobre la intolerancia fanática. La relación del yo con la sociedad varía de acuerdo con el control que ejercen la cuadrícula y el grupo; cuanto más fuertes son éstos, más desarrollada estará la idea de transgresión formal y de peligro y menos importancia se otorgará al derecho de libre expresión del yo más intimo y personal. Cuanto más diferenciadas estén las relaciones sociales por la cuadrícula y el grupo, más se incitará al individuo a canalizar sus pasiones a través de las normas prescritas o, simplemente, a controlarlas. En los sistemas primitivos a pequeña escala se da un continuo proceso de influencia mutua entre el yo y el grupo que modifica constantemente el sistema público de roles de modo que no puedan surgir grandes discrepancias entre uno y otro. De un modo más o menos exacto coincidirán los intereses del individuo con lo que de él espera la sociedad. Todas las presiones que se ejercen sobre el individuo son de tipo personal y del mismo modo que éstas son capaces de controlarle a él, él es capaz de modificar a éstas por medio de sus acciones. La gran diferencia que

existe entre nosotros, miembros de la sociedad industrial moderna, y los componentes de una sociedad primitiva como las que acabo de describir, es que en nuestro caso ese proceso de influencia mutua entre el yo y el grupo se ha roto. La reacción del individuo no puede ya modificar las presiones que la sociedad ejerce sobre él. No hay modo de argumentar ni de razonar con el sistema industrial, como no se puede razonar con el tiempo. Los controles sociales más fuertes no se ejercen a nivel personal.

Nosotros, hombres de la sociedad industrial, nos hallamos generalmente muy próximos a las sociedades primitivas que he definido como de cuadrícula fuerte. Comparten con nosotros la paradoja de que su sentido del pecado se debilita conforme se fortalece el control social. Cuanto más imperiosamente exige la sociedad que canalicemos nuestras pasiones por los medios por ella prescritos, más sordos somos a sus exigencias. Debido a este desnivel entre sus clasificaciones y nuestros fines la voz de nuestro ser íntimo se hace oír cada vez con mayor insistencia exigiendo el derecho a expresarse con una libertad total.

Capítulo 7

EL PROBLEMA DEL MAL

El dolor y la injusticia no plantean problemas de tipo social o religioso para todos por igual. De hecho, en cualquier sector de la sociedad localizado a la izquierda de la línea vertical atraen escasa atención. Hacia la derecha, allá donde el control social es fuerte, afirmaré, basándome en tres tipos de experiencia social, que el problema del mal reviste formas característicamente diversas. Y con esto nos acercamos al punto crucial de nuestra comparación con el análisis que hace Bernstein de los sistemas de control familiar. Para cada tipo de familia existe una forma necesaria de validar sus exigencias coercitivas. Del mismo modo, a cada tipo de ambiente social corresponde una determinada manera de justificar la coerción. Por medio de las clasificaciones que utiliza, transforma el universo entero en un armazón de control. Y en cada sistema social el sufrimiento humano se explica de modo que venga a reforzar ese control. Para entender debidamente de qué modo se interpreta el mal, habremos de estudiar, pues, las clasificaciones y las presiones de tipo personal, actuando al unísono.

En primer lugar examinaremos someramente las sociedades de cuadrícula y grupos fuertes. Estos pueblos utilizan las calamidades y desgracias personales para mantener el orden moral. La enfermedad y los accidentes se atribuyen a los defectos morales del individuo o se incrustan en un esquema general de tipo metafísico que explica el sufrimiento como parte del hecho de existir. Existen estudios etnográficos más que suficientes para ilustrar esta manifestación clásica del problema.

Descendiendo en dirección a cero, encontramos grupos reducidos que ejercen fuertes presiones sobre el individuo pero con clasificación baja. Florece aquí una teoría del mal que por lo general consiste en el miedo a la brujería. Es este un cosmos dominado por la malevolencia y la envidia. Jane Austen hace a una de sus protagonistas, Emma, comentar satisfecha: «La estrechez económica se traduce en una tendencia a la intolerancia y al temperamento agrio. Los que apenas pueden mantenerse y viven por fuerza en una sociedad inferior, caen fácilmente en el prejuicio y la amargura». No es la pobreza en sí sino la contracción y sobre todo la confusión de los lazos sociales las que acompañan al

síndrome de la brujería. Las comunidades reducidas y competitivas tienden a creerse en el seno de un universo peligroso, amenazadas por poderes siniestros que controlan semejantes suyos, otros seres humanos. En lugar de concentrarse en la oración, el ayuno, y el sacrificio a los dioses, la actividad ritual se centra en la caza, depuración y matanza de brujos, y en la curación de los efectos de la brujería.

El modelo antropológico de este sistema se halla en África Central donde los estudios de Marwick (1952, 1965), Mitchell (1956), y varios de sus discípulos han definido claramente un tipo de sociedad en que las acusaciones de brujería se utilizan para denigrar a los rivales y derrotarlos en la lucha por el liderazgo. Dichas acusaciones no tendrían efecto alguno si los roles de cada uno estuvieran bien definidos y las normas de sucesión fueran menos ambiguas. Pero lo esencial de esta sociedad consiste precisamente en que el individuo puede tener una visión contradictoria de sus roles. El primogénito, por ejemplo, ha de ser benevolente y autoritario, pero la posibilidad de que desempeñe su papel de un modo convincente está minada por el conocimiento de que todos y cada uno de sus hermanos menores rivaliza con él en la sucesión a la jefatura de la aldea. La ambigüedad de las normas de sucesión da lugar a una fuerte competencia en el seno del círculo cerrado de parientes y vecinos. Como resultado de esta situación surge la suposición de que todas las fuerzas maléficas del universo están bajo el control del rival y, por lo tanto, a él se achacan toda suerte de desgracias. Los fracasos y las calamidades, del tipo que sean, no se atribuyen a la mala suerte ni a los defectos morales de las víctimas, sino a los poderes ocultos y hostiles que están al servicio del prójimo. Finalmente el brujo, acusado por la opinión pública, se ve obligado a permitir que la aldea se divida, o a purificar su nombre en algún tipo de prueba. Los trabajos de los antropólogos especializados en África Central nos permiten especificar con toda precisión la estructura social que da lugar a este tipo de cosmogonía basada en la brujería. Pero éste no es, ni mucho menos, un fenómeno privativo de aquella parte del mundo. Peter Riviere ha llevado a cabo un análisis semejante en América Central entre los trio y los shevante. Aquí la acusación de brujería se utiliza o para expulsar de la comunidad a un miembro indeseable, o para dividir la aldea en dos; con la escisión, cada mitad cree librarse de modo definitivo de los elementos malignos (1970).

Si ésta es la estructura social en que florece la creencia en la brujería, cabrá esperar la existencia de un fenómeno semejante allá donde existan condiciones paralelas. En resumen, que allá donde exista una unidad social a pequeña escala con límites externos claramente definidos y relaciones internas confusas, encontraremos con toda probabilidad un tipo de cosmogonía basada en la brujería activa. Acabaremos con la vieja asociación con gatos y con escobas presentando algunas de las características generales de estas creencias. En primer lugar, acusar de brujería significa acusar de practicar el mal a una escala cósmica. El brujo no es ni un ladrón ni un adúltero; ni siquiera es un traidor común. Se le acusa de poseer una naturaleza perversa o de aliarse con los enemigos de la naturaleza humana que en Europa se asocian con el demonio, y en otro continente con depredadores carnívoros. Se le relaciona simbólicamente con lo opuesto de todo lo que supone el modo de vida de un ser humano normal, con la noche en lugar de con el día. Posee poderes anormales; puede volar, estar en dos lugares distintos a la vez y cambiar de forma. Sobre todo es engañador. Su apariencia externa no revela automáticamente su índole interna. Común a todas las culturas es la idea del aquelarre o reunión de brujas. Aunque procedentes de muy diversos grupos sociales, la bruja o el brujo supeditan sus obligaciones hacia la comunidad a sus obligaciones con respecto a su fraternidad. En última instancia, si no cumple esas obligaciones será devorado.

Si interpretamos estas creencias acerca de la naturaleza del brujo como reveladoras de la naturaleza de la sociedad que lo toma en serio, tendremos un retrato fiel de un sistema social que cree en la brujería. En el seno de esta sociedad, como hemos visto, el cuerpo político se caracteriza por unos límites externos claros y definidos y un estado interior de gran confusión. La envidia y el favoritismo florecen y confunden continuamente las aspiraciones naturales de los miembros del grupo. Así el cuerpo del brujo, en apariencia normal y con todas las limitaciones de cualquier ser humano, disfruta de poderes ocultos y extraordinariamente maléficos. Su fidelidad no se dirige al grupo sino que se supedita a un poder ajeno a éste. El sólo se las entiende con personificaciones de la lujuria y el poder. El brujo no está firmemente anclado en la estructura social. En apariencia está presente, pero sólo físicamente; su yo íntimo ha escapado a los límites que le impone la sociedad.

Si estudiamos con mayor detenimiento el simbolismo de la brujería veremos como dominan los símbolos que contraponen lo externo

con lo interno, lo interior con lo exterior. El brujo es interiormente un ser corrompido; destruye a sus víctimas atacando su intimidad pura e inocente. Unas veces absorbe su espíritu hasta dejarlas completamente vacías, otras envenena su comida, y otras en fin les arroja dardos que atraviesan sus cuerpos. En ocasiones necesita adueñarse de sus fluidos interiores, de su semen, de su saliva y de sus heces para poder ejercer su influencia maléfica. Con frecuencia tales excreciones corporales son instrumentos de su oficio. Si lleváramos a cabo un análisis de este tipo de simbolismo me atrevo a predecir que hallaríamos una íntima correspondencia entre la relación del brujo con la sociedad y el tipo de ataque que más se teme. La succión del espíritu y el envenenamiento serán practicados por el brujo inmerso en la comunidad local; el lanzamiento de dardos, por el brujo ajeno a ella.

Hasta aquí he tratado del modo en que se concibe al brujo a escala cósmica. Pero para imaginar al brujo es necesario reflexionar sobre la naturaleza humana, considerar sus limitaciones en el tiempo y en el espacio, y creer en la inclinación natural de ésta hacia el bien y la justicia. El brujo constituye lo opuesto al ser humano normal. De aquí en adelante hablaré de la utilización de esta creencia por parte de la sociedad. En las estructuras sociales reducidas y simples a que me he referido anteriormente, aquellas en que los roles están muy poco diferenciados, las técnicas de distanciamiento, regulación y reconciliación están muy poco desarrolladas. La brujería se utiliza como instrumento de control ya que por medio de ella pueden achacarse todas las desgracias a inconformistas e individuos que manifiestan una conducta desviada. La acusación de brujería constituye una llamada a la conformidad. En una comunidad en la cual el conflicto manifiesto no puede tener cabida, el temor a la brujería se utiliza para justificar la expulsión y la fisión. En este tipo de comunidades la autoridad tiene muy pocos recursos. Superado un determinado límite de población, no puede sobrevivir sin imponer una mayor definición en la estructura de roles. Su bajo nivel de organización sólo les permite alcanzar unos fines muy limitados. Uno de sus métodos de control consiste en la expulsión de los disidentes; otro más drástico es la escisión del grupo. En cualquiera de los dos casos la comunidad continúa tan reducida y desorganizada como en un principio. La doctrina según la cual el cosmos está habitado por hombres normales y por brujos disfrazados de seres humanos, se adapta bien a la dinámica de renovación y continuidad propia de este tipo de sistemas sociales.

La cosmología que corresponde a la creencia en la brujería presenta pues cuatro características principales: la idea del mal exterior y el bien interior, la idea de que éste último está sometido a ataque y por lo tanto necesita de protección, la noción de que existe una maldad humana a escala cósmica, y la utilización de estas tres nociones con fines políticos. Los símbolos del gato negro y de la escoba constituyen expresiones locales de este complejo de creencias que, una vez identificado, hallaremos en muchos otros lugares, me atrevería a decir que allá donde existan los determinantes sociales que lo condicionan.

Pongamos por ejemplo una secta inglesa, la de los hermanos exclusivistas [*Exclusive Brethren*].

No necesito justificarme por pasar de la brujería africana a una secta inglesa. Bryan Wilson ha abierto camino al investigador en este sentido con un importante conjunto de estudios sobre la secta (1967). Su análisis de la citada congregación termina con una comparación semejante:

> Siguiendo la huella de Durkheim de forma un tanto elaborada, podría afirmarse en un sentido no muy distinto de lo anteriormente expuesto con respecto a la sociedad tribal, que para la Asamblea de Hermanos adorar a Dios significa adorar a la comunidad. Los ritos son más complicados, las relaciones se establecen a un nivel de consciencia más elevado, y, sin embargo, la asamblea se considera manifestación de la divinidad... La comunidad, la asamblea, posee una santidad peculiar de la que deriva la santidad individual y familiar. Para mantener ésta se adoptan severas medidas de «higiene social». (Wilson, 1967, 336.)

Estas medidas equivalen a la caza del brujo y a su expulsión de la comunidad. Los hermanos exclusivistas, que Wilson califica de «secta *introversionista*», han permanecido fiel a sus principios de rechazar la organización y ha logrado así resistir la tendencia común a todas las sectas a convertirse en religión institucionalizada en el transcurso de dos generaciones. Los hermanos exclusivistas no han crecido, no se han diversificado, y han permanecido aislados de la sociedad secular durante más de cien años. Pero para mantener la pureza del grupo han tenido que pagar un precio: erigir una muralla entre el grupo y el resto del mundo y mantenerse en un cisma perpetuo. Como en los sistemas dominados por la brujería, la doctrina se utiliza como arma para la expulsión del grupo, y al igual que en el caso de aquéllos su doctrina exalta la pureza y la bondad de una parte de la humanidad y condena la maldad del resto:

La idea de que los santos[1] habitan ya un lugar celestial, su disociación con respecto a los santos de Israel, la distinción que establecen entre sus fines y los fines mundanos, son nociones que dan origen a una actitud separatista reforzada a su vez por las enseñanzas relativas a la voluntad de Cristo y a la voluntad del hombre. La expresión de Cristo, «Que no se haga mi voluntad sino la tuya» se considera prueba suficiente de que nunca hubo divergencia alguna entre la voluntad del Padre y la del Hijo. Por lo tanto, y como consecuencia, no debe haber divergencia entre la voluntad divina y la del hombre. Esta última se considera pura obstinación. La única voluntad privativa del hombre es la de pecar. Por el contrario, los santos han de actuar bajo la dirección del Espíritu Santo, lo que reafirma la autoridad de la comunidad sobre el individuo y conduce al quietismo con respecto al mundo exterior. (Ibid.: 285.)

Los miembros de la Asamblea de Hermanos dicen amar a todos los santos, pero que, naturalmente, no pueden demostrar ese amor sino a sus hermanos de la comunidad. Aunque de palabra admiten la posibilidad de que existan santos fuera de su Hermandad, lo cierto es que en la práctica se han comportado en repetidas ocasiones como si dicha posibilidad fuera enteramente teórica. La tendencia cada vez mayor hacia una reglamentación de tipo eclesiástico, la frecuencia de las excomuniones, y la evolución hacia una ética cada vez más exigente, se han producido como consecuencia de la suposición de que la Hermandad era la única manifestación de la Iglesia. Así es como en la década comprendida entre 1860 y 1870 se dio el caso de que la asamblea de la calle Park, que era a la que pertenecía Darby, sometía a juicio a toda herejía surgida fuera de Londres. Precisamente en aquella época dicha comunidad expulsó a un tal señor Stewart. La asamblea de Walworth inquirió acerca de los motivos de la expulsión y no recibió respuesta satisfactoria. Al poco tiempo esa asamblea comenzó a celebrar sus reuniones en Peckham. Londres respondió expulsando de la comunidad al capítulo de Peckham, lo que significaba la excomunión de todos sus miembros. Poco después un tal Goodall, de Peckham, visitó Sheffield y fue recibido por el capítulo en pleno. Cuando se supo en Londes lo sucedido, la comunidad de Sheffield fue también excomulgada con arreglo al principio de eliminar todo lo que representara una mácula. Cuando le preguntaron acerca de lo ocurrido, Darby aludió a la iglesia de Dios en la tierra y dijo: «Apartarse de lo que Londres representa equivale a estar fuera de la comunidad». (Ibid.: 294.)

Es difícil resistir la tentación de utilizar este admirable libro para llevar a cabo un análisis de la relación que existe entre las diferentes sectas y la sociedad externa a ellas en los términos en que se

[1] N. del T.—Los miembros de ciertas sectas protestantes se dan a sí mismos el calificativo de «santos».

plantea este estudio, es decir, en términos de la influencia que ejercen la cuadrícula y el grupo en sus doctrinas. La mayoría de ellas parten de la etapa que Wilson califica de «pre-secta», etapa que se caracteriza por el desprecio hacia toda forma de organización social. Las que han conseguido mantener durante cierto tiempo este rechazo total de la autoridad y el formalismo, han pagado por ello un alto precio que se traduce en un vacío doctrinal. Han preservado, eso sí, su unidad, y han dado acogida a todos los que han querido incorporarse a ellas, pero no han representado absolutamente nada. Las que pasada esta primera etapa han sentido la necesidad de adoptar un contenido doctrinal, han tendido a cerrar filas, a estrechar sus límites y a enderezar sus pasos por el camino del cisma. Las que han seguido un curso intermedio, es decir, las que han tratado de convertir al mundo entero a sus doctrinas y con tal fin han creado una organización, han perdido gradualmente la originalidad de su mensaje, ya que esa originalidad parece ser posible solamente en tanto que expresión de un nivel relativamente bajo de relaciones sociales indiferenciadas. Así, por ejemplo, la Asamblea de Hermanos de Plymouth se fundó en 1829 con la intención de reunir a todos los verdaderos creyentes en el seno de una sociedad bíblica que representara una reacción en contra de la institucionalización y el formalismo eclesiástico:

> La comunión era la manifestación de vida en común que unía a todos los que no siempre podían ponerse de acuerdo en lo tocante a la doctrina o al ritual, pero que aceptaban una comunidad laica carente de jerarquía que se pronunciaba a favor de las Escrituras. Sus principios básicos consistían en formar una comunidad en el seno del Espíritu Santo y en la participación de una vida en común aunque con libertad para visitar otras asambleas religiosas e incluso para participar en los ritos de otras comunidades de doctrinas completamente diversas. (Ibid.: 24-4.)

Nos hallamos, pues, ante una estructura social exactamente igual a la descrita en relación con la cosmología propia de la brujería. La secta se asienta en una visión concreta de la naturaleza humana, subrayando la idea de hermandad y buena voluntad y rechazando todo principio de organización. La expulsión representa el método de control que permite al grupo continuar creyendo en la posibilidad de vivir unidos en espíritu sin arreglo a jerarquías ni formalidades. Cuando examinamos su cosmología con detenimiento, hallamos los principios que cabía esperar de acuerdo con mi hipótesis. El interior es el bien y todos los miembros de la comunidad son santos,

mientras que el exterior es el mal. No sólo se supone corruptos a todos los que no pertenecen a la Fraternidad, sino que se reconoce una maldad intrínseca en la institucionalización, en el querer ligar las iglesias al poder civil, en aplastar al espíritu imponiendo la obediencia a unas formas externas. El contraste del espíritu con la carne y de la espontaneidad y la libertad con las formas institucionalizadas, la oposición entre significante y significado, se iguala en las controversias doctrinales al contraste entre Dios y hombre. Así el significado de la dicotomía dentro-fuera adquiere proporciones cósmicas y el que quiere relacionarse con el exterior pasa a ser hereje.

Todos estos aspectos del fenómeno de la secta se evidencian claramente en la biografía de John Nelson Darby cuyo aspecto físico he descrito en el Capítulo 5. Su vida constituyó una lucha interminable contra los disidentes a este respecto que pensaban que sus sugerencias no eran las más adecuadas para asegurar la continuidad. En el panfleto titulado *Reflections on the Ruined Condition of the Church and on the Efforts Making* (sic) *by Churchmen and Dissenters to Restore it to its Primitive Order* (1841), escribe:

> ...la creación de iglesias contituye realmente un obstáculo en la realización de lo que todos deseamos, a saber, la unión de la totalidad de los santos en un solo cuerpo. Primero, porque los que, excediéndose a los poderes a ellos otorgados por el Espíritu Santo, han intentado crearlas, se han visto dominados por la carne. (Coad, 1968:125.)

Continúa el biógrafo:

> Darby da fin al panfleto con sus sugerencias habituales, muy poco adecuadas para la continuidad de la congregación. El sistema vigente había fracasado y cualquiera que tratara de remediar dicha situación interpretaba erróneamente la voluntad divina. Pero la promesa de Cristo de hallarse presente cada vez que dos o tres personas se reunieran en su nombre seguía siendo válida. Los cristianos debían aprovecharse de esa promesa y reunirse para servir a Dios, pero nada más. El hombre tenía poder para celebrar dichas reuniones, pero no para instituir iglesias. La elección de jerarquías o pastores significaba organizar una iglesia y hasta el nombramiento de una junta de ancianos se consideraba ahora inaceptable. El único gobierno posible de la iglesia radicaba en el reconocimiento del espíritu divino. (Ibid.: 127.)

El error, para Darby, no sólo era error sino también «una manifestación del mal, una ofensa directa a la divinidad» (*ibid*., 87). Así en el curso de una controversia con un antiguo amigo y discípulo, escribe asociando la herejía con el mal:

> He pasado por el mismo proceso de angustia de que me hablas y la duda cruzó por mi mente de que en el fondo se debía a la obra del enemigo y no a una incapacidad de mi entendimiento. (*Ibid*.: 143.)

Las implicaciones cósmicas del Bien y del Mal, la dicotomía que plantean el exterior y el interior, es decir, la pureza interna y la corrupción externa, son el conjunto de nociones que van unidas a los grupos reducidos de límites claramente definidos y confusión interna de roles. Naturalmente el hecho de que haya utilizado las actitudes de Darby para llevar a cabo este análisis plantea la cuestión de su personalidad. El afirmar sencillamente que el complejo de persecución y la capacidad de identificar las ideas propias con las del Todopoderoso para ampliar así los conflictos personales a una escala cósmica son actitudes propias de una mente de psicópata, sería apartarnos del tema que nos ocupa. Es muy posible que así sea y que Darby haya mostrado esas tendencias en un grado anormal. Lo mismo podría decirse respecto a sus seguidores. Pero no podemos darnos por satisfechos exclusivamente con la explicación psicológica e ignorar la correlación que existe entre la estructura social y la cosmología. Cualquiera que haya experimentado la transformación súbita de un contexto social libre y abierto en un contexto social restricto en el cual las relaciones adscritas no han sido resueltas, reconocerá que paralelamente se da un cambio en las actitudes de todos los individuos afectados por la contracción y confusión de los lazos sociales. Es muy posible que los líderes posean algunos rasgos psicológicos que les permitan expresar de un modo agudo esos temores y resentimientos, pero sólo un análisis sociológico podrá expresar de un modo satisfactorio por qué hallan a sus seguidores encasillados en una estructura social que corresponde al sistema dominante de símbolos.

Anteriormente me he referido a la similaridad de actitudes filosóficas común a todas las pequeñas comunidades de límites definidos. Esa actitud filosófica común podría calificarse de dualismo metafísico porque la doctrina en que se plasma implica la existencia de dos tipos de humanidad, una buena y otra mala, y porque la asociación

de la maldad de algunos seres humanos con los poderes cósmicos maléficos corresponde básicamente a la que se da en algunas de las llamadas religiones dualistas de que hablan los historiadores. Si en efecto podemos relacionar el dualismo metafísico y filosófico con ciertos tipos de estructuras sociales, es evidente que se impone un nuevo planteamiento de la historia de las ideas. Ya no deberíamos permitir a los historiadores escribir como si las filosofías existieran autónomamente en el vacío social, o como si una idea atacara a otra y la escindiera para crecer, decaer a su vez y ser finalmente atacada y sustituida por otra. ¿Por qué Zoroastro se rebeló contra el politeísmo? ¿Por qué creyó que un dios bueno no podía ser responsable del mal? O, planteando la pregunta de un modo más sencillo, ¿por qué halló seguidores un hombre que no podía tolerar la idea de un dios punitivo pero que dividió al universo en dos divinidades opuestas y en guerra, ambas igualmente poderosas, el bien y el mal? Para que el problema del mal comience a constituir una preocupación es necesario un cierto tipo de experiencia social. No todos pueden percibirlo como problema.

La cuestión de la responsabilidad divina no se plantea en los términos que normalmente emplean los historiadores:

> Sólo cuando se ha admitido previamente la existencia de un ser omnipotente y omnisciente creador del mundo y de todo lo existente, puede plantearse la cuestión de por qué todo lo que hay y sucede en ese mundo no está de acuerdo con la voluntad de su señor y creador... en otras palabras, surge la cuestión de cómo pudo surgir el mal. Un intento de explicar esta cuestión es el dualismo en todas sus manifestaciones... Toda la historia de la filosofía occidental se nos aparece a esta luz como una alternativa cíclica del monismo y el dualismo. Aristóteles combatió ya el dualismo de Platón, y a su propio monismo y al de sus discípulos sucedió un período de neoplatonismo pagano y cristiano que se prolongó hasta el renacimiento del aristotelismo del siglo XII. Platón no inventó el dualismo *ex stirpe*; son precedentes suyos en este sentido Empédocles, Anaxágoras y las escuelas órfica y pitagórica. (Duchesne-Guillemin, 1958; 1. 71-72.)

El antropólogo se arredra ante el volumen de erudición que sería necesario para aplicar una aproximación sociológica al problema del mal bajo la perspectiva anteriormente descrita, pues el problema del dualismo revistió a lo largo de los siglos formas muy diversas subrayando unas el contraste del espíritu y la materia, otras los agentes humanos del mal y otras, finalmente, la existencia de

demonios. A cada una de estas manifestaciones cabe esperar que acompañaran condiciones sociales distintas y apropiadas a cada caso.

La Iglesia pentecostal de los antillanos de Londres anteriormente mencionada expulsaba a todo miembro que se enfrentaba con el líder de la secta sin éxito. El así expulsado fundaba con frecuencia una nueva iglesia. Es posible que los cargos que se le imputaban, generalmente de carácter sexual, tuvieran para los miembros de su congregación un significado más profundo y siniestro que para nosotros, pero si fue así, no se refleja en el estudio de Calley. Difícilmente hallaremos una cosmología que admita la brujería en el seno de una comunidad cuyos límites son tan inestables y cuyos afiliados cambian con tanta frecuencia. Un análisis detallado de las sectas bajo el punto de vista de la influencia de la cuadrícula y el grupo revelaría diversas variantes en la correspondencia entre distintos esquemas de cosmología y estructura social.

El único modo en que puede darse una transformación en el seno de la cosmología dominada por la brujería, es por medio de un cambio a nivel de organización social. John Middleton ha descrito un proceso cíclico de sustitución entre los patrones sociales adscritos y los competitivos, con sus correspondientes cambios en lo que respecta a la cosmología (Middleton, 1960). En los primeros estadios del desarrollo de un nuevo linaje lugbara el liderazgo se otorga con arreglo a la edad de los representantes masculinos. En estos primeros estadios aunque la creencia en la brujería está latente, al parecer es inoperante. El destino, bueno o malo, obedece a la voluntad de los antepasados que regulan la conducta a través del mayor de sus descendientes. Pero conforme el linaje aumenta y el líder envejece y se debilita, los problemas de sucesión van dividiendo al grupo en facciones rivales. La competencia sustituye a la adscripción. Los antepasados pasan a segundo plano y los rivales se acusan mutuamente de brujería con el fin de hacerse con el liderazgo. Una vez resuelto el problema de sucesión (por medio de la muerte o caída en desgracia del más anciano de los varones) los antepasados y la adscripción vuelven a sentar sus reales.

Los que frecuentemente se acusan uno a otro de brujería tienden a adoptar con facilidad los movimientos que conllevan la eliminación del brujo. En África Central, donde existen aldeas encerradas en sí mismas, dominadas por tales creencias, este tipo de movimientos se extienden con la rapidez del fuego. Todos ellos ofrecen promesas fantásticas de una nueva edad dorada que sobrevendrá con el fin de

la brujería. Pero es importante observar que son de naturaleza distinta a los movimientos milenarios. Aunque se extienden de una comunidad a otra, presentan soluciones adecuadas solamente a los problemas concretos de una determinada sociedad y de sus miembros. No constituyen, como los movimientos milenarios, fórmulas para la salvación del mundo en general, ni siquiera para la salvación de la totalidad de la tribu. Sus representantes van de aldea en aldea a modo de escuadrón de lucha contra la contaminación vendiendo técnicas para neutralizar material humano potencialmente explosivo. Cuando dan por terminada su tarea, la comunidad se ve devuelta, al menos temporalmente, a un estado de armonía y tranquilidad. Mientras dura el encanto, los brujos se consideran inofensivos y la brujería queda bajo control. Engordarán los rebaños, aumentarán las cosechas, los niños crecerán sanos y fuertes y sólo los ancianos morirán. El simbolismo relativo al grupo social de límites fuertes aparece muy claro en estos movimientos de purga de brujos. (Douglas, 1963; Richards, 1935; Marwick, 1950). Con el control de la brujería va la promesa del perfeccionamiento del cuerpo y la prolongación de la vida. La brujería es el único elemento que amenaza a la unidad del grupo. Su eliminación impide el cisma y refuerza la organización interna de la comunidad. Pero antes o después un niño enferma, la cosecha se pierde y la lucha comienza de nuevo. Entonces se dice que el culto ha perdido su fuerza.

Aunque los movimientos de purga de brujos llevan implícita la posibilidad milenarista en la promesa de terminar con el mal y el sufrimiento, difieren en cambio radicalmente de este tipo de movimientos en otro sentido. Los primeros atienden a los problemas de grupos reducidos, mientras que los segundos ofrecen un mensaje a escala mundial. Pero, a semejanza de los movimientos milenaristas llegan y se van, dejando a la comunidad en el estado en que estaba, con la misma tendencia a creer en la existencia de brujos y esperando un movimiento nuevo que venga a destruir o inmovilizar la brujería para siempre. Tampoco pueden lograr separar permanentemente la estructura social de su cosmogonía correspondiente.

La cosmología propia del temor al brujo acompaña siempre a las unidades sociales estrechamente limitadas. Cuando las asociaciones son libres y se escapa fácilmente a los lazos no deseados, la cuestión del mal no adopta esta forma concreta. Ese tipo de cosmología es rara, por ejemplo, entre cazadores y pastores nómadas.

El pueblo de pastores vecino de los nuer, los dinka, cree en la brujería como posibilidad. Los dinka son capaces de reconocer las anormalidades físicas que relatan al brujo, pero raramente le acusan de serlo (Lienhardt, 1951). Los pastores de ovejas navajos de Arizona, a que me referí en el primer capítulo, creen en la brujería: «De un grupo navajo de 500 miembros han sido acusados de brujería 19 individuos vivos (en murmuraciones, no públicamente). Otros diez individuos muertos de diez a treinta años antes, habían sido víctimas también de la misma acusación. En el curso de los últimos treinta años se han hecho seis acusaciones públicas (juicios) y se ha matado a dos brujos» (Kluckhohn, 1944: 58). Llevó a Kluckhohn años de trabajo obtener algo más que referencias anecdóticas a los brujos de «más allá de la montaña» o «del otro lado de la reserva», pero a pesar de eso es evidente que la brujería constituía una preocupación constante para aquellos navajos que pasaban la mayor parte del tiempo agrupados en pequeñas comunidades familiares aisladas del resto de la tribu. Por otra parte, los navajos que estudió Aberle más tarde, los que habían sufrido ya las consecuencias de la exterminación de su ganado y del choque con la economía del hombre blanco, se habían refugiado en el culto del peyote y habían perdido todo interés por la brujería (Aberle, 1966; 203-204). Esta creencia florece en general en el seno de grupos reducidos cuyo contacto con el exterior es muy limitado, en cuyo seno la interacción es inevitablemente cerrada y los roles están mal delimitados o tan definidos que es imposible cumplirlos. Strindberg describe agudamente una sociedad de este tipo: el hogar en que transcurrió su infancia. La sociedad urbana sueca de hacia 1850 estaba dividida en clases o, mejor dicho, categorías naturales que correspondían al oficio o la ocupación de cada cual y que suponían un control sobre los otros:

Las primeras sensaciones del niño, tal como recordaba años más tarde, fueron la del temor y la del hambre. Tenía miedo a la oscuridad, a los castigos corporales, a molestar a los demás. Miedo de caer, de hacerse daño, de estorbar. Miedo de que sus hermanos le maltrataran, de que las criadas le pegaran, de que su abuela le riñera, de que su padre le castigara y de que su madre le sometiera al rigor de la palmeta. Por encima del niño había una jerarquía de autoridades que disfrutaban de toda una serie de derechos y prerrogativas que iban desde el privilegio que otorgaba la edad, como era el caso con respecto a sus hermanos mayores, al supremo tribunal que representaba el padre. Pero aún por encima de éste último estaba el administrador de la casa en que vivían, que amenazaba con la

intervención del dueño del inmueble... Y aún por encima de éste estaba el general... El niño no sabía cómo era el rey, pero sabía que el general tenía acceso a él... Cuando su madre rezaba a Dios por la noche, no conseguía hacerse una idea clara de El; sólo se le ocurría pensar que estaba por encima del rey. (Strindberg, 1967; 18-19.)

He aquí una descripción perfecta de un Dios distante con el que el niño se relaciona automáticamente a través de los distintos niveles de autoridad de la jerarquía social. Poco más adelante se describen la confusión y los problemas que acuciaban a la familia, así como la asfixia que provocaba la falta material de espacio:

El padre, la madre, los siete hijos, y las dos sirvientas ocupaban tres habitaciones. El mobiliario consistía básicamente en mesas y camas. Había niños sentados en las tablas de planchar y en las sillas, niños en las cunas y en las camas. El padre no disfrutaba de un cuarto para él solo aunque pasaba en casa la mayor parte del día... La familia era, como sigue siendo hoy, una institución imperfecta. Nadie tenía tiempo de ocuparse de los niños. La escuela relevaba en esa tarea a las criadas. La familia era una institución cuyos fines consistían en cocinar, lavar y planchar y aún en eso estaba mal organizada. Todo era guisar, ir de compras, hacer recados, ir a la verdulería y a la lechería, lavar, planchar, almidonar y fregar. Demasiadas cosas para tan pocas personas... El niño oía hablar siempre de sus deberes y nunca de sus derechos. Tenía que atender a los deseos de todos, pero nadie atendía a los suyos. No podía hacer nada sin equivocarse, ir a ninguna parte sin estorbar, decir una palabra sin molestar a alguien. Acabó por no osar a moverse. El supremo deber y la mayor virtud consistían en permanecer sentado en una silla en silencio. (*Ibid*.: 30-32.)

El pasaje nos proporciona una visión inapreciable de una situación en que los roles son tan imposibles de desempeñar que conducen en primer lugar a la frustración y con el tiempo provocan ambigüedad y confusión. Strindberg, niño de gran sensibilidad,

...vivía en constante angustia por miedo a hacer algo mal. Estaba siempre atento a la injusticia y, por haberse propuesto un ideal muy alto, vigilaba cuidadosamente los errores de sus hermanos. Cuando éstos no recibían el castigo adecuado, se sentía burlado; cuando se les recompensaba sin merecerlo, sufría un rudo golpe su sentido de la justicia. Como consecuencia se le consideraba envidioso. (*Ibid*.: 32-33.)

Uno de sus hermanos mayores era el favorito de su padre, el otro el favorito de su madre. El no era favorito de nadie. Describe luego las

frecuentes injusticias que sufrió durante su niñez y cómo conforme éstas fueron acumulándose, su familia comenzó a considerarle reservado, envidioso y frío. La descripción que hace de la sociedad en que se vio inserto y el comportamiento del grupo familiar, ofrece muchas situaciones paralelas a las que dan origen a la creencia en la brujería. Y naturalmente fue a August Strindberg, el favorito de nadie, a quien se acusó de anormalidad, de personalidad viciada.

Vivir en el seno de un grupo social como el anteriormente descrito significa vivir apiñado con otros seres humanos en constante rivalidad desordenada. Los miembros de un grupo semejante tienen razones suficientes para dudar de que prevalezca la justicia. El refrán según el cual Dios aprieta pero no ahoga no tiene ningún sentido para ellos. En la vida de los pastores de tribus tales como la de los nuer o de los dinka los grandes imponderables son las amenazas que representan el clima y los pastos; los seres humanos, por el contrario, no representan mayor peligro. Pero en este otro tipo de sociedad son los seres humanos los que dan origen a temores y frustraciones.

Este contraste es el que presenta claramente Godfrey Lienhardt cuando compara a los nuer y a los dinka con otra tribu nilótica, los anuak (1962):

Los anuak son básicamente un pueblo agrícola y sedentario, que vive en comunidades autónomas hasta cierto punto autosuficientes y, por lo general, en aldeas muy apiñadas, donde están en constante e intenso contacto individual. Los dinka-nuer son primero y ante todo pueblos de pastores necesariamente trashumantes, por lo cual sus miembros se separan y reagrupan periódicamente. Debido a la naturaleza de sus ocupaciones, los dinka-nuer viven en mayor soledad que los anuak.

La frecuente dispersión de los dinka-nuer comparada con la concentración de los anuak puede relacionarse con el mayor interés que estos últimos demuestran por el individuo y la personalidad. Los anuak tienen, por ejemplo, un vocabulario muy extenso en lo referente a la psicología, mientras que la vida política de sus aldeas... obedece a una interrelación de personalidades y caracteres y no sólo de facciones. A los anuak les interesan los seres humanos; a los dinka-nuer, el ganado. La actitud de los primeros responde a la necesidad práctica de intervenir en la actividad política de la aldea con sus frecuentes conspiraciones, debidas a intereses personales o colectivos. El sistema competitivo de categorías e influencias proporciona al individuo ambicioso un amplio margen para el quehacer político... El anuak desdeñado por el jefe de la aldea acabará encontrando con quien reunirse para organizar una conspiración destinada a reemplazarle, o acudirá a la corte de un noble en busca de protección. Los

anuak tienen instituciones basadas en el favoritismo y en la rivalidad por los favores del líder, cosa que no podría suceder entre los dinka-nuer, que carecen de individuos de rango, cuya benevolencia podría serles beneficioso cultivar. (1962: 74-85.)

En vista de lo expuesto apenas será necesario ya describir la cosmología de los anuak. Mientras que los dinka-nuer atribuyen muertes y calamidades a espíritus que corresponden al orden social, los anuak las achacan a los brujos o a la venganza de los muertos que en vida sufrieron por causa de los que hoy son sus víctimas. Mientras que los nuer-dinka reaccionan frente a la enfermedad con sacrificio y oraciones, «el único experto religioso entre los anuak es el ajuan, una persona, generalmente mujer, cuya tarea consiste en localizar al brujo, anular su poder, y tratar de liberar de su influencia a sus víctimas» (*Op. cit*. 85).
La elección de una determinada actitud con respecto al prójimo es lo que constituye el verdadero objeto de estudio del especialista en religiones comparadas. Esta es la dimensión que hace falta añadir al psicoanálisis para conseguir una visión realmente iluminadora. En sus comentarios a la Reforma, por ejemplo, Jung interpreta el empobrecimiento de los símbolos en la cultura europea como resultado de una dialéctica de la mente:

La actitud iconoclasta de la Reforma abrió literalmente una brecha en el bastión de las pinturas sagradas, y desde entonces una tras otra se han ido derrumbando. Comenzaron a considerarse peligrosas porque se oponían al despertar de la razón... La historia del desarrollo del protestantismo es la historia de una iconoclasia crónica. Las murallas se derrumbaron una tras otra, y destruirlas, una vez que había temblado la autoridad de la Iglesia, no fue tarea demasiado dificultosa. Todos sabemos cómo en las cosas grandes, al igual que en las pequeñas, en general al igual que en particular, todo se vino abajo pieza por pieza y cómo sobrevino el alarmante empobrecimiento de símbolo que caracteriza a nuestra existencia actual. (Jung, 1940: 160-161).

¿Sabemos realmente cómo sobrevino? En general tenemos la tendencia a aceptar implícitamente con Jung que ese movimiento es tan inevitable como el desarrollo de la tecnología y que hasta posiblemente tenga algo que ver con el aumento del conocimiento en general, con «el despertar de la razón», una especie de madurez triste, de mayoría de edad. Como observa Jung:

Que los dioses mueran de vez en cuando se debe al descubrimiento por parte del hombre de que no significan nada, de que son objetos inútiles fabricados por manos humanas a base de madera y piedra. En realidad a este respecto el hombre descubrió sólo una cosa: que hasta entonces no había concebido un pensamiento con respecto a esas imágenes. (*Loc. cit*.)

Continúa después defendiendo el rechazo de los símbolos como un gran logro de la historia y presentándolo en términos de la dicotomía del bien interior preferible al exterior inútil, es decir, en términos de una preferencia por el contenido y no por la forma vacía.

...estoy convencido de que al protestante no se le ha despojado de las vestiduras de su propio desarrollo intelectual y se le ha hecho continuar desnudo en vano. Este proceso tiene una «interconsistencia». De lo que se ha despojado al hombre es de todo lo que no le ofrecía un contenido de pensamiento... Del mismo modo que el voto cristiano de pobreza apartaba a los sentidos de las cosas mundanas, el voto de pobreza espiritual tiene como fin renunciar a las falsas riquezas del espíritu. (*Ibid*.: 63-4.)

Jung habría sido el primero en admitir que el individuo no sufre un empobrecimiento absoluto de su vida personal simbólica. En ello se basa precisamente su teoría de los arquetipos y del análisis de los sueños. Por lo tanto la pobreza a que Jung se refiere consiste en la falta de coherencia de las estructuras simbólicas públicamente reconocidas, coherencia que se deriva de la de las estructuras sociales y por lo tanto declina cuando ésta disminuye. Así pues, la brillante defensa de la pobreza espiritual como fuente de fuerza interior y de conocimiento del yo se hace muy dudosa. Primero porque la capacidad de conocimiento de uno mismo se reduce al restringirse la experiencia de contacto con otros yos. Segundo, porque el auténtico y pleno conocimiento de sí mismo habrá de tener en cuenta las condiciones sociales que afectan al desarrollo del yo. Y tercero, porque no puede afirmarse que el punto cercano al cero, donde las presiones de la cuadrícula y el grupo ejercen una influencia mínima, presente las condiciones ideales para el desarrollo de la personalidad individual.

Capítulo 8

NORMAS IMPERSONALES

La creencia en la brujería expresa una división en el seno de la humanidad: hay hombres puros y buenos, y hombres tan malvados a los que no corresponde siquiera mezclarse con ella. Hemos argumentado que este dualismo obedece a la experiencia que supone vivir en comunidades pequeñas y cerradas. Estudiaremos ahora las sociedades en que no se da este tipo de vivencia. Donde se espera del hombre que lleve a cabo sus quehaceres tratando con todos de la manera más abierta posible, existe una visión muy distinta de la naturaleza humana. En estas condiciones competitivas nadie sitúa al hombre a un lado o a otro de una línea divisoria que separe lo humano de lo inhumano. Se le considera, eso sí, dotado desigualmente de talento con respecto a sus semejantes, pero esa desigualdad se juzga fortuita, imprevisible e independiente de todo juicio moral.

Dos tribus de Nueva Guinea muestran ligeras variaciones de este esquema. En primer lugar la de los garia del distrito de Madang, en la costa norte de Nueva Guinea. Los 2.500 miembros de la tribu habitaban una superficie de unas 35 millas cuadradas en la zona de Bagasin. Vivían en pequeñas aldeas agrupadas en torno a la casa destinada al culto. Veamos cómo los lazos creados por un lugar de residencia común no corresponden a las adhesiones personales. Afirma Lawrence (1964: 24-5):

> La estructura debe analizarse desde el punto de vista del individuo y la red de relaciones interpersonales que le rodea. El hombre que poseía cierta influencia dividía a los habitantes de la localidad en que vivía en aquellos que pertenecían a su círculo de confianza, es decir, aquellos con quienes mantenía una relación segura, y aquellos que no pertenecían a él. En su círculo de confianza figuraban todos los parientes bilaterales hasta la cuarta generación anterior a él y otros individuos a quienes no estaba unido por lazos sanguíneos, sino por relaciones meramente contractuales, tales como compañeros de oficio, hombres con los que intercambiaba cerdos, y afines a quienes entregaba o de los que recibía pagos periódicos a cambio de una esposa... Los miembros de su círculo de confianza podían hallarse diseminados por toda la localidad, debido al sistema de tenencia de tierras... pues los campos de cultivo estaban situados en diferentes lugares. Para utilizarlos todos tenían que trasladarse de un poblado a otro. Los miembros de un patrilinaje raramente vivían en el mismo lugar y las aldeas consistían

en agrupaciones irregulares, cuyos habitantes podían estar unidos por algún tipo de relación de parentesco o no... La autoridad del líder estaba siempre mal definida. No representaba a un grupo concreto, sino a los habitantes, a veces temporales, de su poblado, y en algunos casos también de los colindantes. La dispersión de la propiedad y la migración resultante permitía a sus seguidores dividir su fidelidad entre él y sus rivales o retirárselas inmediatamente si su poder se eclipsaba.

La posibilidad de sustituir un individuo por otro en cuanto objeto de adhesión, y la confusión de categorías sociales aparecen aquí perfectamente descritas. Los garia comerciaban con otras tribus que constituyen variantes del mismo tipo de organización social. Como observa Lawrence:

Ni un solo miembro de las tribus estudiadas comprendía claramente en su totalidad la estructura social en que vivía. Todos ellos actuaban a partir de una posición puramente egocéntrica, que suponía una constelación de relaciones interpersonales, basadas unas en la pertenencia a un determinado linaje o grupo local, y otras en lazos de afinidad, intercambio, o comercio. (*Ibid*.: 28.)

Continúa Lawrence describiendo el modo en que estas tribus interpretaban el universo. Su visión del mundo era optimista. Existía para el hombre y éste tenía derecho a disfrutarlo. Podían manipularlo a su antojo de acuerdo con normas sencillas comparables en efectividad a las normas de reciprocidad por medio de las cuales los hombres se obligaban mutuamente a intercambiar mercancías o mujeres. La religión proporcionaba la tecnología adecuada para eliminar el riesgo. El sistema carecía de un aspecto moral como observa Lawrence, no sin un dejo de sorpresa:

No existían valores, tales como la pureza o el pecado. Tampoco la idea de una recompensa última a cambio de las buenas obras o de un destino final para los «buenos» y otro para los «malos». Los asuntos de los muertos se regulaban automáticamente por sí mismos. Ni siquiera los tabús de iniciación tenían para ellos un significado ético abstracto. (*Loc. cit*.)

Su religión era pragmática en extremo:

Desde el punto de vista espacial... concebían el cosmos como un reino físico unificado, carente de atributos sobrenaturales y en el que los seres humanos se relacionaban no sólo entre ellos, sino también con las

divinidades, los espíritus y los tótems. (Ibid.: 31.)

Lo que distinguía al hombre de éxito era una preeminencia personal y el conocimiento secreto del ritual:

Los jefes eran los hombres que «realmente sabían», capaces, por lo tanto, de dirigir las actividades de los otros, los que «realmente no sabían», para beneficio de todos. Esta convicción popular era lo que permitía al líder, que tenía una personalidad destacada y que nunca había sido derrotado por circunstancias imprevistas, atraer seguidores apartándolos de sus rivales menos afortunados. (Loc. cit.)

Estas palabras nos proporcionan un atisbo del tipo de religión que acompaña a esta estructura social determinada. El poder es teóricamente asequible para todos, pero sólo un hombre de talento puede hacerse con él ateniéndose a las normas establecidas. El cosmos es amoral. Las actitudes con respecto al ritual están cargadas de magia. Es, pues, una religión centrada en el ego, como cabía esperar de una estructura social igualmente centrada en ego.
Me referiré a otro pueblo de la Melanesia, el de los are are, compuesto por 5.000 individuos que habitan el sur de la isla de Malaita. Advierte Daniel de Coppet que las normas relativas a sus lugares de residencia y a sus derechos con respecto a la tierra no pueden describirse en los términos generalmente utilizados por los antropólogos. En esa vasta región montañosa los enterramientos son los puntos de referencia en torno a los cuales se mueven los miembros de la tribu porque el derecho al cultivo de las tierras obedece a lazos genealógicos que les unen con dichos enterramientos. Es posible optar por la tumba de uno u otro de los antepasados, por lo que cada individuo tiene una amplia posibilidad de elección. No hay un término para designar el límite territorial ni existe el concepto de «interior» o «exterior» con respecto a un territorio local. Sólo tienen significado para ellos las posiciones definidas desde un punto de vista genealógico y con relación a una tumba. Los miembros de la tribu no se hallan enclaustrados dentro de un área estrictamente limitada. Como muchos otros habitantes de la Melanesia utilizan conchas o dientes, a modo de dinero, para expresar sus relaciones dentro del complicado esquema que suponen los intercambios comerciales y rituales.

Cada individuo lleva en sí un cierto número de elementos que le aseguran el poder sobre el mundo y sobre sus iguales. Primero su identidad, plasmada

en varios nombres, de los cuales unos proceden del padre y otros de la madre. Desde su nacimiento tiene derecho a ciertas tierras y a la muerte de sus padres recibe parte de sus propiedades. Puede también utilizar sus conocimientos técnicos y de las normas sociales rituales o morales, y los poderes sobrenaturales heredados o comprados. Finalmente es responsable de todas las deudas y obligaciones en que incurre en el curso de las transacciones ceremoniales. (De Coppet, 1968.)

Arrancando de este punto de partida común el *Big Man* llega a imponerse como líder sin ayuda de ningún título especial, sin el marco de una jerarquía o institución que le apoye, sin derecho particular a imponer impuestos o exigir trabajo. Lo que consigue lo debe puramente a sus dotes personales. Su poder descansa exclusivamente en el consentimiento de sus adeptos. Cuanto más numerosos sean éstos mayor será su prestigio y su poder. El sistema social se basa en una relación de reciprocidad e interdependencia, una premisa de igualdad inicial para todos, y un esquema real de desigualdad absoluta. Todos dependen del *Big Man* en lo concerniente a su supervivencia y seguridad. El crea el marco político y ritual dentro del cual el hombre común puede organizar sus sistemas de intercambio en esquemas cada vez más amplios. Su gloria repercute en la gloria de sus adeptos. Él crea alianzas locales a gran escala, controla la violencia y media en las disputas. Lo consigue a fuerza de generosidad, de trabajo y de una hábil manipulación de las normas que rigen la concesión de favores y la compensación, normas que son inmensamente complejas y que constituyen para él el instrumento con que conseguir el éxito, y para los que le rodean, cuya única esperanza de libertad consiste en renunciar a la lucha por la solvencia económica y la estimación social, una carga opresiva. Otro valioso ejemplo de este tipo de sistema social es el que nos proporciona Oliver en su estudio de los siuai de la isla Bougainville, situada en el archipiélago de las Salomón (1957). También en este caso una sociedad individualista y competitiva en grado sumo progresa gracias a los esfuerzos de los *Big Men* individuales. Los líderes compiten con sus rivales por conseguir adeptos y obligan a otros hombres a trabajar al máximo con el fin de producir cerdos, tubérculos y otros lujos semejantes que serán consumidos en los festines con que desafían e intentan desmoralizar a sus rivales. El líder vencedor reta al líder del grupo y una vez victorioso en todo su distrito reta al líder del distrito más próximo. Cada uno de sus triunfos redunda en la gloria del grupo que forman sus seguidores. Si el líder no hubiera sabido imponerse,

éstos se habrían limitado a explotar apáticamente los contornos. No habría habido ni entusiasmo ni colaboración. Durante el período de máximo poderío del líder, sus seguidores conocen un nivel de organización más alto del que jamás habrían sido capaces de alcanzar por sí mismos. Cuando el líder envejece se produce una natural deserción entre sus adeptos. Un nuevo líder surge en otro lugar, provocando la consiguiente elevación de la organización social allá donde aparece. Todos en este tipo de sociedad saben que son exclusivamente las cualidades personales las que hacen a un líder. Su cosmología lo expresa atribuyendo a cada líder un conjunto de lugartenientes espirituales. El *Big Man* tiene a su servicio los demonios más grandes y osados (*ibid*., 444-6). A base de todos estos datos se va formando gradualmente la imagen de un tipo de sociedad muy preocupada por el éxito. El hombre que sabe ingeniárselas para beneficio propio, beneficia también al resto de la sociedad. Es éste un sistema basado en la empresa privada y en una capacidad de dirección muy cultivada. El cosmos es moralmente neutral y básicamente optimista. Cualquiera puede hacerse con la espada mágica, a modo de nuevo rey Arturo, con tal de que sea lo suficientemente fuerte como para empuñarla. No se censura al hombre que se sirve de la magia para lograr sus fines. Si esos fines se aprueban, también se aprueban los medios que se utilicen para conseguirlos. Las virtudes más admiradas son la ambición, la astucia y la fuerza. Sin embargo, no todas las sociedades de Nueva Guinea se ciñen estrechamente a este mismo patrón. Por ejemplo, los tangu del distrito de Mandang del Norte que describe K. Burridge (1965) consideran también el cosmos amoral (p. 255), mágico (246), impredecible y caprichoso (páginas 239-240), pero temen en cambio en mucha mayor medida a la hechicería. Los mae enga de las Tierras Altas occidentales están dominados, según la descripción de Meggit (1965), por el miedo a los espíritus de sus antepasados. Ambas sociedades presentan los rasgos que cabría esperar de acuerdo con la argumentación anteriormente expuesta; en el caso de los tangu dominados por la hechicería, la argumentación responde a grupos reducidos y cerrados, mientras que en el caso de los mae enga, temerosos de los espíritus de sus antepasados, responde a un sistema de roles adscrito patrilineal y de comunidades locales bien definidas. Pero sólo una investigación concienzuda del modo en que la cuadrícula y el grupo influyen sobre las tribus de una determinada zona cultural, arrojará la luz necesaria sobre estas variantes.

Me referiré ahora a un ejemplo del continente europeo. En la cosmología típica del sistema social basado en el ego, el poder se considera un don individual. El poder sobrenatural se atribuye de modo que viene a validar el éxito individual o a explicar el fracaso individual. Así para los antiguos teutones la suerte era la idea cosmológica dominante al modo que lo fue el destino para los griegos clásicos.

Recordemos que los teutones tenían un sistema de parentesco cognaticio según el cual de cada individuo irradiaba la obligación de ayudar a todos sus parientes. Veamos lo que escribe Grönbech sobre el tema en *La cultura de los teutones* (1931):

Donde miremos hallaremos que el poder de la suerte determina el progreso. Donde este poder fracasa la vida se debilita. La suerte es al parecer el elemento decisivo, el principio vital, en suma, del universo (Vol. I: 127).

Continúa Grönbech describiendo la naturaleza caprichosa e individualista de ese poder. Cada familia puede atribuirse un tipo determinado de suerte, ya sea para la navegación, la guerra o la pesca. El rey Eric, por ejemplo, dominaba los vientos con su sombrero; con sólo hacerlo girar podía hacerlos cambiar de dirección.

Entre los caudillos teutones el don de la victoria se muestra en todo su esplendor. Hallamos figuras de un gran genio militar que vayan donde vayan llevan con ellos la victoria. Todos los reyes noruegos de la estirpe del rey Harald el Rubio poseían ese don, y si Carl Hakon consiguió gobernar durante algún tiempo toda Noruega, fue debido en gran medida a su suerte en la guerra, la persecución y la matanza. Fue ese don precisamente lo que le valió la fidelidad de sus partidarios, que creían que nadie sino él lo poseía. La misma actitud revela la referencia al reinado de Hrothgar, que, se lee al comienzo de la historia de Beowulf, poseía aquél el don de la victoria rápida y del honor en el campo de batalla, de modo que sus deudos le seguían hasta que los más jóvenes estaban del color de la cera y se reunían en torno a él a modo de séquito... «Y cuando vieron que su caudillo había caído, huyeron todos a una.» Es ésta una frase que se repite una y otra vez en las sagas, y cuya veracidad confirma reiteradamente la historia. Si la suerte abandonaba al caudillo, ¿que esperanza quedaba a sus subditos? (*Loc. cit*.)

Me sorprende hasta qué punto se aproxima en muchos aspectos la descripción que hace el profesor Maurice Freedman de la geomancia china a mi descripción de la cosmología correspondiente a un sistema social individualista y competitivo. En 1968, y con

ocasión de haber sido nombrado presidente *del Royal Anthropological Institute*, Freedman pronunció ante dicha institución una conferencia en que describió el sistema Feng-shui, es decir, la geomancia de la construcción. Todo edificio modifica el paisaje y en consecuencia altera un delicado equilibro de fuerzas. El paisaje a su vez forma parte de un sistema; un cambio cualquiera en la forma de uno de los elementos puede ir en detrimento de los otros, de forma que la labor del geomante consiste en hallar el mejor equilibrio posible entre paisaje y edificio, equilibrio que redunda en beneficio de su cliente, ya sea éste la comunidad o un individuo en particular. El paisaje sugiere ciertos símbolos, ya sean dragones o pinceles de escritura.

> Abrir un pozo o un camino puede significar cortar una arteria o un tendón al dragón (por mencionar el caso más común) y desatar así un poder temible, que se traduce en pobreza, enfermedades o esterilidad. Un camino que vaya a morir exactamente a la puerta de mi casa constituirá una flecha de la cual sólo podré defenderme a costa de grandes dificultades y quizá de muchos gastos... El nexo de unión entre las propiedades de una construcción y el destino de sus ocupantes reside en el horóscopo... El geomante encargado de hallar la construcción más idónea para un determinado cliente tiene en sus manos la posibilidad de conseguir para éste el mejor futuro posible, de proporcionarle las máximas posibilidades en un mundo de oportunidades limitadas, porque la felicidad y prosperidad no son inagotables, sino que forman un acervo común restringido, del que el hombre debe sacar lo máximo para sí a expensas de los demás. (Freedman, 1969.)

He aquí una variante fascinante y compleja de la cosmología correspondiente al sistema competitivo. Mientras que en los modelos teutónico y de Nueva Guinea la oportunidad es ilimitada, en el caso de China la oportunidad es restringida y la rivalidad, por lo tanto, mucho más exacerbada. Por añadidura se adapta a una sociedad de estudiosos de las letras y los números. Pero dejando aparte estas grandes diferencias es, a semejanza de los dos modelos citados, un sistema moralmente neutro, manipulable, y centrado en el ego. De acuerdo con mi teoría su utilización variará de acuerdo con la importancia de los status adscritos en diferentes sectores de la sociedad. Maurice Freedman narra el antiguo mito de un geomante que trató de derrocar a la dinastía Ming asegurándose de que su tumba pusiera a su hijo en situación de convertirse en emperador. Pero el hijo tenía que seguir unas instrucciones muy

concretas y esperar un determinado número de días de luto. Su impaciencia le llevó a adelantarse un día al plazo fijado, con lo cual los planes, tan cuidadosamente trazados y que dependían de un cronometraje exacto, fracasaron. Así, pues, aunque este tipo de tecnología sea totalmente amoral, es indudable que pueden imponerse límites morales y sociales a los poderes de la geomancia. Cabe esperar también, de acuerdo con mi hipótesis, que el sentido artístico variara en períodos de expansión con respecto a períodos de restricción, e, igualmente, entre distintos sectores de la sociedad en etapas semejantes de expansión o de recesión. En un sistema social en expansión el Feng-shui era probablemente un arte optimista, pero el geomante debía encontrar muy poca clientela. En un sistema restricto, por el contrario, su fama debía crecer como la espuma alimentándose de los temores bien fundados de sus clientes. Lógicamente habría entonces una tendencia mayor a consultar al geomante, una mayor predisposición a alterar tumbas y edificios, una mayor concienciación del peligro, y una mayor inseguridad por parte del individuo en cuanto a identificar por sí mismo los elementos propicios de un paisaje. En la actualidad las compañías dedicadas a aconsejar a industriales acerca del rendimiento de sus empresas, encuentran que los períodos de recesión económica son, dentro de ciertos límites, favorables para su negocio.

No tendremos la menor dificultad en hallar modelos de cosmología competitiva en el mundo industrial de nuestros días. Si queremos buscar hombres que interpreten el mundo como un sistema técnico moralmente neutro que ellos pueden explotar por medio de sus dotes concretas, los hallaremos encarnados en cualquiera de nuestros grandes magnates de la industria. Seleccionaré entre ellos a Lord Thomson de Fleet, cuya biografía es particularmente sincera y detallada en los puntos que más nos interesan (Braddon, 1965). La movilidad que supone su traslado desde el hogar de su infancia en Toronto a su oficina central en Londres sugiere un paralelo con la libertad de movimientos de que disfrutan las sociedades de Nueva Guinea anteriormente descritas. El ámbito geográfico que abarcan sus responsabilidades le sitúa indudablemente al nivel del *Big Man*. Su obsesión por hacer dinero y, más tarde, por ingresar en la aristocracia, es comparable a la ambición del indígena de Nueva Guinea por disfrutar de poder, servidores y prestigio. Un hombre capaz de ascender de empleado en la Compañía Colonial de Cordelería a propietario de ciento cuarenta periódicos, no ha podido

someterse jamás a la presión que imponen los límites de un grupo, ni local ni de cualquier otra especie. Sólo se siente obligado a rendir cuentas a sí mismo y a su familia. Cuando las víctimas de sus empresas le acusaban de la inmoralidad que representaba el cerrar o amalgamar negocios que no proporcionaban la rentabilidad suficiente, solía contestar: «Alguien tiene que pagar la factura». Lo que le beneficiaba a él, beneficiaba a la mayoría y al número creciente de los que de él dependían.
En primer lugar demostraré por medio de algunas citas por qué debe contársele entre los hombres libres de presiones por parte del grupo. En determinados momentos de su carrera se asoció con diversos individuos, ninguno de los cuales llegó a compartir su triunfo final. Aparte de las familiares, la mayoría de las relaciones personales que mantenía estaban mecanizadas en grado sumo. La amistad para él era algo impersonal y transitorio.

En el período comprendido entre 1953 y 1957 figura en sus agendas una gran profusión de anotaciones, que dicen: «Llevar esmoquin; hablar durante veinte minutos», profusión que contrasta con la escasez de referencias a entrevistas de tipo personal o íntimo.

Noche tras noche, en las recepciones,

Se despojaba del sombrero y del amplio abrigo negro, y se mezclaba con los invitados hablando y gesticulando. Aún así parecía estar siempre solo; podía hallarse entre un grupo de personas, pero no formaba parte de él. (*Ibid*.: 265.)

Era hombre que enviaba cada año tarjetas de Navidad a todas y cada una de las personas que había conocido alguna vez (p. 276) y cuya secretaria le presentaba a la firma cada semana un puñado de felicitaciones de cumpleaños que enviaba después a una larga lista de nombres. Ascendió en la escala social pasando de un status a otro, fija la vista sin rebozo en los escaños superiores que consideraba sendos retos a su potencial.

Quiero averiguar si es cierto que valgo tanto como creo... Lo que deseo más que nada en este mundo es un título de nobleza. (*Ibid*.: 169.)
En cuanto a ese acceso a la aristocracia, que tanto deseaba, confesó: «Tener un título ha representado para mí una ambición aún mayor que la de poseer un centenar de periódicos, precisamente por constituir una ambición tan poco razonable; tenía una posibilidad entre cien millones de conseguirlo.» (*Ibid*.: 311).

Evidentemente, cuanto menos razonable era su ambición, más atractiva le parecía. De haber vivido más tiempo habría tratado de llegar a Shah de Persia. Muy preocupado por las jerarquías, le agradaba que sus empleados le llamaran Roy, pero observaba siempre cuidadosamente las normas sociales.

«Dime, Roy: ¿Hay alguien aquí a quien pueda dirigirme llamándole simplemente señor?» «Sólo tú y yo», le respondió Thomson alegremente. Pasaba entonces por un período en que la sola presencia de un aristócrata bastaba para hacerle feliz, y en aquella cena privada se habían reunido esa noche un duque, cinco condes y una auténtica multitud de barones. (*Ibid*.: 207.)
Cuando se movía en estos círculos se protegía asegurándose previamente de estar bien informado acerca de los tratamientos adecuados. («Dime, ¿qué tengo que llamarle? ¿Excelencia o ilustrísima?») (*Ibid*.: 273.)

La existencia de un conjunto formal de categorías y relaciones le proporcionaban el marco dentro del cual desarrollar su actividad egocéntrica. Manipulaba su universo social a base de energía y de observancia de las normas.

En una ocasión en que le preguntaron qué podía ocurrirle a un hombre que no lograba sacar un beneficio de un diez por ciento del dinero que le habían prestado a un cinco por ciento de interés, su respuesta fue muy sencilla: el banco no tenía derecho a prestar dinero a un estúpido semejante. (*Ibid*.: 185.)

Desde un principio le vemos siempre reflexionando sobre sus hojas de balance. Como en el juego del parchís, éstas representan las normas que le permiten llegar a la meta y devolver a sus rivales al punto de partida. Su dinamismo y su actitud con respecto al tiempo son características.
En su primera junta de directivos abrió la sesión a las diez de la mañana. A las dos y media de la tarde aún seguían trabajando. «¿Es que este hombre no tiene ningún sentido del tiempo?», preguntó enfurecido a Chapman un directivo, deseoso de ir a almorzar. «Cuando se trata de trabajar, no», respondió Chapman. Entre éste y Thomson dejaron bien claro que había que imponer presupuestos y racionalismo al caos ya institucionalizado de las finanzas de *Scotsman's*. (*Ibid*.: 171.)

Vemos en él también una actitud pragmática con respecto a la moralidad; parte siempre del principio de que con la honradez siempre se sale ganando (pp. 236, 237). Por confesión propia no era hombre religioso como se desprende de la siguiente entrevista:

—¿Es usted hombre de creencias religiosas?
—No, me temo que no.
—¿Se considera adepto a alguna religión?
—Sí, en un sentido laxo soy protestante. Iría a cualquier iglesia protestante.
—¿Cree usted en Dios de una forma convencional?
—Totalmente.
—¿Puede un hombre como usted, a quien tan bien le ha ido en este mundo, decir que vive como un cristiano?
—Desde luego. En todos los aspectos —respondió Thomson resueltamente— Sí. Creo implícitamente en una norma básica: trata a tu prójimo como quisieras que éste te tratara a ti. (*Ibid*.: 275-6.)

Es agradable representarse a Thomson como un héroe de Nueva Guinea; los festines, las hojas de balance, su dinamismo... todo significa lo mismo, ya se compren periódicos con dinero o cerdos con conchas. Oliver describe a un jefe de los siuai del siguiente modo:

Un hombre inteligente como lo es Sonni planea la colecta de cerdos años por adelantado. Como me dijo Orim refiriéndose a él: «Otros se sientan en el centro de la reunión y mastican nuez de betel mientras hablan de tonterías. El caso es muy distinto con Sonni. El sólo piensa en cerdos y conchas, dar esto a cambio de aquello, aumentar el círculo de sus adeptos, mejorar su *potu* (reputación) y dividir su *anurara* (dinero en conchas)». Ni después de un gran festín, que había costado semanas de arduo trabajo a sus seguidores, les permitió a éstos un momento de descanso. A la mañana siguiente los *gongs* de madera volvieron a sonar de nuevo, y su sonido pareció más fuerte que nunca, probablemente por ser tan inesperado. Unos cuantos indígenas se acercaron al lugar en que se celebraban las reuniones, donde Sonni gritaba: «¡Escondidos en casa copulando día y noche cuando hay tanto trabajo que hacer! Si por vosotros fuera, pasaríais el resto de vuestras vidas oliendo los cerdos de ayer. Pero yo os digo que el festín de anoche no fue nada. El próximo será mejor aún. Sihan, quiero que le compres a Konu el cerdo más grande que tenga, y tú, Maimoni, ve a ver a Mokakaru y busca su cerdo para Uremu, y... », etc. (Oliver, 1949: 25.)

La tarea de organizar el crédito y las contratas para el siguiente festín nunca termina. Del mismo modo, cada vez que compraba un nuevo periódico, Thomson ofrecía un banquete al que precedían

largos preparativos. En realidad todas sus actividades podrían considerarse justamente como simples preparativos para futuros festines cada vez más espléndidos. El paralelo con el modelo de Nueva Guinea es evidente.

Entre las cosmologías del éxito deberíamos distinguir diferentes manifestaciones del control que se ejerce sobre la conducta del individuo. La geomancia de los chinos, por ejemplo, técnica libre en sí misma de consideraciones morales, forma parte de un sistema muy complejo en que el control moral está representado plenamente por la idea del Cielo. La idea teutónica del éxito personal iba moderada por la estrecha relación que existía entre la suerte y el honor. Pero es posible exaltar el éxito personal sin reconocer otros límites que los implícitos en las reglas del juego. En el seno de la sociedad industrial, el reconocimiento de que para lograr el éxito es necesaria cierta honestidad financiera proporciona a las transacciones cierta base moral. En Nueva Guinea la dependencia del líder con respecto a sus seguidores crea entre uno y otros una especie de circuito cerrado. Todo el que hace un trato con los demás acepta implícitamente el respeto a la reciprocidad y es tan sensible a la vergüenza como a la gloria. Estas limitaciones de tipo moral se derivan del principio mismo de rivalidad. Aunque informan la noción del hombre honrado, del comerciante justo, no relacionan al individuo con los propósitos finales de la comunidad como tal.

Nos encontramos, pues, ante un sistema social carente de conciencia colectiva. Lowie no se equivocó al definirlo ni al afirmar que a la religión de los sinuai, debido a su individualismo, no podía aplicarse la aproximación de Durkheim (1925). Es éste precisamente el tipo de sociedad que según Durkheim no podía coincidir con condiciones económicas primitivas y cuyos rasgos principales consisten en un bajo nivel de interdependencia económica unido a un individualismo altamente competitivo y a una religión que presupone la existencia de espíritus que actúan como guardianes personales de cada hombre. Dentro de este esquema social, se trate de indios americanos, de indígenas de Nueva Guinea o de industriales de los países occidentales europeos, el individuo se compromete con el sistema vigente atraído por la posibilidad de conseguir el éxito ya sea en grado sumo o moderado.

Si consideramos cómo un grupo social puede aunar los símbolos del yo y de la sociedad en un todo coherente veremos que el sistema de cuadrícula basado en el ego no cumple una función comparable. Las cuestiones relativas a la identidad y al valor del yo son difíciles de

resolver excepto por medio de diferentes manifestaciones del éxito, y el sistema de cuadrícula fuerte es de tal naturaleza que sólo unos pocos pueden alcanzarlo. Sólo ellos pueden utilizar las normas imperantes como instrumentos para su propia emancipación. Los otros, la gran mayoría, quizá no lleguen siquiera a darse cuenta de que tienen el camino bloqueado; un día la suerte o los espíritus pueden serles más favorables. Pero siempre habrá unos pocos que descubrirán que han nacido para perder, para servir a cambio de una pobre pitanza, para admirar prebendas que nunca podrán estar a su alcance. ¿Quiénes son esos hechiceros malvados tan censurados por la sociedad respetable de Nueva Guinea, los estranguladores de ojos rojos y uñas afiladas cuyos corazones se dice que están consumidos por la envidia? Los hombres honrados utilizan la hechicería como parte de la tecnología del éxito. Los hechiceros censurados deben ser, pues, los fracasados, los marginados, las bajas del sistema. Cuál es su visión del mundo, qué opinan de las normas vigentes y cómo interpretan el sistema en que viven, será la información más valiosa de toda la que podamos reunir para establecer la comparación. ¿Cómo logran proteger la imagen de su yo íntimo de la degradación y el desprecio? Es posible que lleguen a creer en su propia insuficiencia moral e interpreten la amargura y envidia que sienten como prueba de la verdad de las acusaciones de que son objeto. ¿O esperan quizá conseguir la revancha por medio de un nuevo culto *cargo*? Aún no se ha hecho la etnografía del mundo visto a través de los ojos del hombre o la mujer acusado de brujería. Por curioso que parezca, los líderes que han alcanzado el éxito, una vez liberados de toda presión de tipo personal, emergen a una atmósfera enrarecida que tiene algo en común con la visión del mundo de aquellos que están más fuertemente sometidos a las presiones de la sociedad. Lo efímero de sus contactos sociales y su impermeabilidad a las presiones personales les permite ver el cosmos como un orden racional dominado no por personas, pero sí por objetos que a su vez son manipulables. Estos objetos son las normas impersonales que gobiernan sus transacciones. Su mundo no está dominado por espíritus, ni por brujos, ni por hombres malvados. No existe en él el pecado, sólo la estupidez. La humanidad se divide en tontos y listos, en «los que saben» y «los que no saben». No necesitan más símbolos que esos festines triunfales que representan el control de la sociedad por parte del yo. De ahí su relativa ceguera con respecto a toda representación simbólica del yo en cuanto controlado por la

sociedad que misteriosamente le trasciende y le imprime un significado mayor. Para ellos el mundo es racional y sus leyes perfectamente inteligibles y carentes de misterio. Para esos líderes que han alcanzado el éxito, el mundo es, en general, satisfactorio.

En Nueva Guinea esta estructura social, es decir, la cuadrícula centrada en el ego, y esta cosmología, constituyen el marco y soporte obligado de los cultos de *cargo*. La palabra *cargo* representa aquí las riquezas europeas, los vestidos, los alimentos y las mercancías extranjeras. Consisten estos cultos esencialmente en que un héroe mítico revela al pueblo rituales secretos para obtener esas riquezas. Periódicamente, obedeciendo a la palabra del profeta, abandonan la azada, destruyen sus propiedades, ejecutan una serie de ceremonias rituales y acuden al muelle o al aeropuerto a esperar la llegada del cargo. Este tipo de culto ha provocado siempre en la Melanesia gran cantidad de problemas y conflictos administrativos; se controla a la muchedumbre por medio de la violencia y se encarcelan a los líderes, pero el culto sigue latente y resurge una y otra vez. Son muchos hoy los estudios que existen sobre el tema. Inevitablemente, por ser *cargo* una palabra y un concepto derivados de la ocupación europea, dichos cultos se han interpretado como una manifestación más del colonialismo, el resultado de un contacto con una cultura extranjera (Lawrence, 1964; Worsley, 1957; Thrupp, 1962; 17). Pero es muy posible que hayan existido movimientos similares con anterioridad a ese contacto, aunque a intervalos menos regulares.

Los modernos cultos *cargo* reviste unas características muy similares a las de cualquier movimiento preconizador del milenio. Rechaza todos los rituales existentes y busca otro radicalmente nuevo que se traduzca en una edad dorada. Pero tiene un rasgo distintivo y crucial. La mayoría de los movimientos milenarios rechazan los valores materiales de la sociedad y tratan de transformar a ésta en algo completamente distinto, mientras que los cultos *cargo* aceptan explícitamente y muy especialmente los valores materiales al uso y tratan de facilitar a sus adeptos los métodos para conseguirlos. La diferencia que existe entre unos y otro es semejante a la que separa a dos actitudes distintas de la religión cristiana contemporánea con respecto a la pobreza. De una parte, la tendencia que corresponde al Sermón de la Montaña con su defensa de la pobreza y la advertencia que conlleva acerca de los peligros que supone la riqueza; de otra, la promesa de abolir la miseria y conseguir el bienestar para todos. La manifestación

drástica que adopta el culto modernamente puede deberse a la adaptación de un antiguo ritual de regeneración moral a una crisis contemporánea particularmente aguda y prolongada. La actual crisis obedece al hecho de que los melanesios de la costa se hallan ahora en relación con extranjeros ricos con los que no pueden comerciar porque no tienen nada que ofrecerles. Les es por tanto imposible establecer una relación recíproca con los europeos. Se ven privados de sus derechos básicos a establecer esa relación de tipo social y precisamente por parte de aquellas personas con las que más desearían comerciar. Esa sensación de ser excluidos, ignorados y despreciados es habitual en el sistema de cuadrícula fuerte porque cuando un hombre asciende en la escala social reduce a sus antiguos socios a la insignificancia, se niega a comerciar con ellos o a tratarlos como iguales y aspira a otro tipo de relaciones más lucrativas. Lawrence describe muy convincentemente el culto *cargo* como un intento de adaptar las técnicas rituales tradicionales al sistema europeo. De acuerdo con su magia habitual un miembro de la tribu de los garia trató de obligar a otras personas a «pensar en él». Obligar a que alguien «piense» en uno, significa obligarle a cooperar. El mayor riesgo que puede correr un hombre es el de caer en el olvido social. Obligar a los demás a pensar en él por medio del ritual constituye un modo de expresar la angustia que significa ser olvidado, ser abandonado por un sistema en que solo unos pocos pueden triunfar y donde el resto habrá de experimentar por fuerza la degradación y con ella el marginamiento económico y social.

> Esas relaciones sociales consistían en el intercambio de mercancías y servicios de valor equivalente. Las relaciones puramente nominales tenían muy poco valor. Lo que contaba era que cada una de las partes de esa relación se viera obligada a «pensar» en... la otra por medio de unas obligaciones determinadas -como las que suponían el parentesco o las transacciones comerciales-, que exigían un cumplimiento automático a riesgo de perder la reputación personal o el beneficio mutuo... Si no se daba ese intercambio de mercancías y servicios, desaparecía el sentido de la relación y del compromiso mutuo, que eran sustituidos por la desconfianza, la hostilidad y la posibilidad de guerra. (Lawrence, 1964: 29-30.)

El *cargo*, pues, no se desea tanto por sí mismo sino por la posibilidad de establecer una relación, lo que ocurre por ejemplo cuando el indígena de Papua puede comerciar con el europeo en pie de igualdad. El «culto *cargo*» debe considerarse un rito de enorme fuerza que anula todos los lazos anteriores para establecer

un nuevo esquema de relaciones más beneficiosas. Teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto en cuanto a la tendencia a plasmar unas determinadas condiciones sociales en un simbolismo corporal, no podrá sorprendernos que muchos rituales del culto *cargo* vayan acompañados de temblores, frenesí y promiscuidad sexual. El pueblo ansia eliminar totalmente el sistema vigente con sus manifestaciones inferiores de riqueza, y comenzar de nuevo. Me resulta difícil aceptar que no se hayan dado movimientos similares de regeneración moral en la Melanesia mucho antes de que se inventara la idea del *cargo*. La forma en que dichos cultos se extienden de una localidad a otra por medio de pagos regulares instituidos hace pensar en un sistema ya tradicional. Según Kenelm Burridge los tangu habían recurrido a esos cultos de renovación antes de la llegada de los europeos (1960; 25). Mi hipótesis es que una sociedad tan fuertemente centrada en una estructura de ordenación basada en el ego, está sujeta a estos colapsos recurrentes precisamente a causa de su debilidad moral inherente a ella. No puede mantener por mucho tiempo la fidelidad de todos sus miembros a un principio igualitario que sólo favorece a una minoría. Carece de medios con que simbolizar o activar la conciencia colectiva. El sistema de cuadrícula basado en el ego habrá de oscilar entre la glorificación de los líderes que disfrutan del éxito y la exaltación del derecho de las masas a conseguirlo. El culto *cargo* en todas sus manifestaciones constituiría así un culto de rebelión contra el modo en que parece funcionar la estructura social, pero no un culto revolucionario con respecto a la estructura tradicional en sí.

Son muchos los que se sorprenden ante el paralelo que ofrecen las revueltas estudiantiles y el milenarismo violento. La teoría de la compensación propone como explicación de ambos la inseguridad o la marginación social y económica, pero mi hipótesis apunta hacia una falta de estructuración adecuada entre la población estudiantil. Es muy posible que los profesores de un determinado departamento se sientan asfixiados y presos en desorden competitivo y experimenten como consecuencia una tendencia a diagnosticar en términos de caza de brujas. Y es posible también que los estudiantes mismos experimenten la cuadrícula y no el grupo. Cada uno de ellos debe atenerse a un horario fijo que controla cada hora de su jornada; con arreglo a ese horario pasa de unas aulas impersonales a un alojamiento individual; los grupos a que se une son fragmentarios y su integración a ellos de corta duración. La organización a que está sujeto parece estorbar el logro de sus

aspiraciones en lugar de facilitárselo. Ve la sociedad como un cuerpo alienante y siniestro, una máquina que reprime la vida. Sus categorías respecto a la pureza y la contaminación, la materia y la mente, la carne y el espíritu se derivan de esquemas envejecidos. De ahí la confrontación brutal: sus maestros viven en un mundo, un mundo en que valoran los límites y se olfatean conspiraciones contra las formas que se consideran sagradas; él vive en otro universo, un universo en que ninguna forma es sagrada, en que la forma en sí es distinta del contenido e inferior a éste. El estudiante se opone a la clasificación por considerarla expresión de una forma vacía, la representación del mal. Mientras escribo estas líneas la Universidad de Illinois está investigando la destrucción de los ficheros de su biblioteca, destrucción que interpreta como un ataque aparentemente irracional a la inteligencia. Pero la destrucción de categorías del tipo que sean constituye un acto simbólico de protesta contra una vida social asfixiada por una cuadrícula excesivamente estructurada. Esta ordenación ha llevado siempre a los seres humanos a valorar experiencias de tipo personal carentes de estructura y a esperar con fe un acontencimiento catastrófico que acabe con todas las formas de estructura existentes.

Para resumir: a los cuatro tipos de sociedad que hemos definido de acuerdo con la cuadrícula y el grupo corresponden cuatro tipos de cosmología diferentes. Pero, en la sociedad de clasificación alta en que la cuadrícula y el grupo ejercen una fuerte influencia, el universo se considera justo. El dolor y el sufrimiento se interpretan como castigos adecuados a las malas acciones del individuo o se explican por medio de una contabilidad trascendental de modo que las virtudes de un hombre pasan a formar parte del fondo del bien común mientras que sus faltas se cargan a la cuenta de la comunidad. Se trata de un cosmos regulador muy complejo.

Segundo, en el tipo de sociedad que he llamado de grupo reducido, el universo se divide entre las fuerzas del bien y del mal enfrentadas en perpetua lucha. El liderazgo en estas sociedades es una institución precaria, los roles son ambiguos y están mal definidos. Los límites del grupo son el factor principal en lo que concierne a la definición de derechos; los individuos se dividen en miembros del grupo o ajenos a él. A la idea de límites va unida la idea del peligro de tipo mágico. El mal es un peligro exterior que introducen en la comunidad extranjeros bajo diversos disfraces. Los miembros del grupo acusan a los marginados de permitir la infiltración del mal exterior, lo que conduce a la fisión del grupo. El cosmos está

amenazado por la conducta vil e irracional de los agentes del mal. Aparece así la preocupación por los rituales de purificación, la expulsión de los espías y la redemarcación de límites. Hay quienes creen en la magia sin temer en este sentido la agresión del vecino. No los incluyo en esta categoría porque esa creencia en la magia constituye un elemento marginal a su cosmología. Las cosmologías dominadas por el temor al brujo varían de acuerdo con el grado de estructuración de los roles internos y la apertura y permeabilidad de los límites externos.

En todo lo anteriormente expuesto acerca de la brujería, hay interpretaciones que pueden aplicarse claramente a la historia de los movimientos religiosos. Puede haber también implicaciones de tipo práctico. Si volviera a darse un nuevo terror de caza de brujas, como la encabezada por Joe McCarthy durante la década de los cincuenta en Estados Unidos, ya no sería suficiente denunciarle a él y a sus seguidores. Según Richard Rovere, «McCarthy atrajo a sus filas a la mayor parte de los necios, excéntricos y maníacos del odio que habían seguido anteriormente a demagogos menos señalados». Pero cuando este tipo de fantasías se dan a escala nacional ya no pueden considerarse sencillamente obra de locos, o maníacos, o manipuladores cínicos, como implica el drama de Arthur Miller, *Las brujas de Salem*. La caza de brujas se da en un esquema social muy concreto; en el seno de facciones importantes de límites claramente definidos y rivalidades internas. Para controlar los movimientos de este tipo sería importante alterar las condiciones en que se persigue y se obtiene el poder político.

Es muy poco probable que un diplomático que está ya cerca de la cúspide de su carrera viva en un ambiente comparable al medio de bucaneros en que se mueve el *Big Man*. Tampoco podemos suponer que el *Foreign Office* reproduzca necesariamente el sistema ordenado y reglamentado que acompaña a la cuadrícula y al grupo fuerte, sistema en que la superioridad de jerarquía va reforzada por la devoción. Probablemente hallaremos ejemplos más cercanos a una y otro en la confusión e inseguridad que reinan en los pequeños poblados de África Central o en el seno de una secta como la Asamblea de Hermanos de Plymouth, en sus primeros estadios de desarrollo. Si esto es cierto, significará que el temor de los políticos a la conspiración enturbia la atmósfera de las reuniones en la cumbre, y que los expertos impulsan a los líderes a desterrar a los responsables del mal y a establecer unos límites claros para la sociedad de los hombres buenos.

Me referiré al tercer tipo de sociedad, el sistema competitivo de líderes que dominan la cuadrícula fuerte. Ya he descrito anteriormente la cosmología del éxito que les caracteriza, con su sincretismo y su tolerancia para la magia privada. Por no reconocer este tipo de sociedad como una categoría independiente, los primeros antropólogos interpretaron sus hallazgos de modo equivocado. Durante largos años se ha considerado la de los habitantes de las islas Dobu el prototipo de una cosmología dominada por los brujos. Se trata de comerciantes que operan en un ámbito geográfico muy amplio, que son temidos y respetados por sus clientes, incluso los más lejanos. Cada hombre posee su propio conjunto de fórmulas para conseguir el éxito, y en este sentido compite apasionadamente con sus vecinos y parientes. Sería interesante llevar a cabo un nuevo análisis del importante estudio de Fortune, pionero de su especialidad, para decidir si se debe continuar clasificando a los dobu como paranoicos nerviosos e introvertidos, obsesionados por el miedo a la persecución, o más bien como osados hombres de empresa que protegen sus recetas mágicas como si fueran secretos industriales que pueden utilizar contra sus rivales.

El cuarto tipo de sociedad, el opuesto al de cuadrícula fuerte, es aquél en que las masas están sometidas a normas impersonales. Este tipo de sociedad pasará por fases sucesivas de acuerdo con los altibajos que atraviese la suerte del *Big Man* y de acuerdo con el valor que se atribuya a la alianza con éste. En un momento determinado de su carrera, el líder en alza atraerá seguidores prometiéndoles recompensas y adulándoles con su interés por ellos. Esta fase constituirá para la sociedad que le rodea algo semejante a un aumento del nivel de empleo. Los puestos vacantes crearán optimismo y los adeptos al líder no hallarán absurdas las normas del sistema porque las recompensas que éste les ofrezca estarán realmente a su alcance. Cuando el líder llegue al cénit de su carrera habrá absorbido ya probablemente la mayor parte del mercado potencial de seguidores. El sistema quedará en suspenso mientras él sepa mantenerlo por medio de su habilidad y su fuerza. Es posible también que se de una fase semejante a una situación de exceso de puestos de trabajo, fase en que sus adeptos se atribuyan tal valor que lleguen a atreverse a lanzarse al mercado, buscar un líder mejor y pasarse a su campo. Pero a lo largo de estas distintas etapas siempre habrá quien se considere perdedor. Nadie dice que sea éste un sistema dentro del cual se pueda envejecer ni cómoda ni

dignamente. En cierto modo el líder se hace viejo inevitablemente y con ello se debilita. La maquinaria se detiene. Los mejores de sus adeptos se inclinan por un líder más fuerte. La gran mayoría, perdida en medio de estos imperios rivales, teme por la inseguridad de su destino. Otros, en fin, estarán tan comprometidos con la suerte del anciano líder por las muchas prebendas que de él han recibido, que no hallarán cabida en ningún otro campo. La confusión y la crisis serán semejantes a las que atravesó Europa a la caída de los principados del Renacimiento (Trevor-Roper). En estas condiciones, al igual que ocurrió entonces, comenzará a cobrar fuerza la idea del milenio, presente desde la infancia en la conciencia del hombre. La estructura misma de la cuadrícula fuerte crea las condiciones necesarias para el auge de los movimientos milenarios. Esta sociedad, que se extiende a todo lo ancho del diagrama, da lugar en el extremo izquierda de éste a un sistema de creencias extremadamente pragmático, realista y materialista, y a la derecha, a una tendencia al milenarismo que se reprime y vuelve a surgir alternativamente. Una vez delimitados estos cuatro sistemas sociales con sus correspondientes creencias, atenderé a un factor que ha complicado la sencillez de la clasificación: el factor de la dispersión geográfica. En última instancia las tendencias que se localizan a la derecha del diagrama constituyen manifestaciones diversas del control humano, un control que se ejerce bien por medio de clasificaciones, bien por medio de presiones directas personales, bien por medio de ambas a la vez. Dichas tendencias se acentuarán cuanto más fuerte sea este control. De ello se deduce que si la población está muy dispersa, si los miembros del grupo se ven con poca frecuencia y regularidad y si las posibilidades de evitar la compañía son grandes, el control será naturalmente menor. En consecuencia, la dispersión de la población tendrá probablemente un efecto semejante a un movimiento de acercamiento al cero. Hacia la derecha el cosmos es más riguroso, hacia la izquierda más benigno. Un contacto humano menor tendrá el mismo resultado. De donde se deduce que cualquier forma de evasión de la sociedad, con su correspondiente alejamiento de las presiones que supone el contacto con otros seres humanos, proporcionará una visión más optimista del mundo. Cuanto mayor sea el distanciamiento, más profunda será la fe en la pureza y la bondad del corazón humano. Con ello la necesidad de ritual disminuye y pierde fuerza la idea del pecado.

Capítulo 9

EL CONTROL DE LOS SÍMBOLOS

Según el Génesis nuestros primeros padres perdieron su estado de inocencia natural cuando comieron de la fruta prohibida. Llegar al conocimiento del bien y del mal sigue constituyendo hoy la meta que caracteriza a los seres humanos, una meta que implica un desafío a Dios. Pero una y otra vez nos hallamos incapaces de soportar ese conocimiento y levantamos bastiones para proteger la idea de nuestra inocencia interior. Uno de tales bastiones es la resistencia empedernida de muchos investigadores a admitir que las creencias del hombre van determinadas por la sociedad. Prefieren pensar que esas creencias flotan en un vacío autónomo desarrollándose de acuerdo con su propia lógica interna, chocando unas con otras por capricho del destino histórico y siendo modificadas por nuevas teorías. Se trata de un materialismo a la inversa. Los que a él se adhieren, afirmando la primacía del espíritu sobre la materia, evitan la responsabilidad de elegir las circunstancias que deben rodear su libertad intelectual. Para asegurarnos una autonomía mental debemos reconocer primero las restricciones que impone nuestra existencia material. Lo que nos devuelve a nuestro programa inicial. Hasta aquí hemos definido esquemas sociales diversos y las teorías de justificación que acompañan y mantienen a cada uno de ellos. Nos quedan dos tareas. Una de ellas consiste en distinguir en cada visión del mundo lo que se dice de lo que no se dice. Cada teoría tiene sus implicaciones secretas, supuestos no formulados acerca de la naturaleza de la realidad última. No se formulan porque se dan por sentados. No es necesario hacerlos explícitos porque constituyen la base común de la experiencia. Tales supuestos subyacen a todo discurso, incluido el código elaborado de lenguaje, código que nace y se desarrolla con el fin de analizarlos. Como observan los fenomenólogos, esos supuestos constituyen la base en que se asienta la realidad social. Y sin embargo hasta el momento, aunque se está de acuerdo en que la realidad es una fabricación de la sociedad (Berger y Luckmann), no se ha llegado a discernir un orden entre los múltiples tipos de realidad posibles de fabricar. Para hallar lo que está implícito en cada cosmología seguiremos el mismo camino que nos ha guiado hasta el momento, es decir, la relación que existe entre el yo y la sociedad. Hallaremos así de qué modo se equilibran los grandes bloques con que se ha construido el cosmos y

exploraremos los vacíos que quedan entre ellos. Esos supuestos no formulados revelan cómo está constituida la trabazón social en la conciencia secreta del individuo. Hecho esto podremos llevar a cabo la última tarea que consiste en hallar la relación que existe entre la sociedad y los medios de expresión que constituyen su sustancia visible.

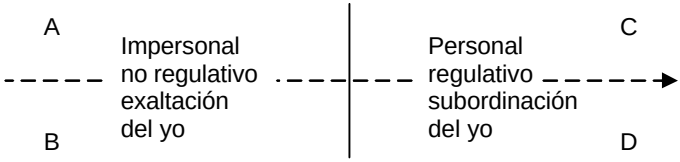
Toda estructura social y su inherente estilo de pensar restringe de una forma u otra el conocimiento del yo. Con la cuadrícula y el grupo fuertes se produce una tendencia a interpretar las categorías intelectuales que corresponden a las categorías sociales establecidas como si se tratara de verdades eternas reveladas por Dios. La mente queda atada de pies y manos, por así decirlo, inmovilizada por categorías culturales que se derivan de la sociedad. No parece posible otra visión de la realidad. Cualquier ligera alteración de las definiciones se considera anatema y por lo tanto algo que hay que defender aunque sea a costa de sangre. La anomalía equivale a aberración. En estos sistemas el código de pureza establece una radical distinción entre lo privado y lo público y no hay forma de resistir sus muchas implicaciones. La irrupción de lo orgánico en el reino de lo social constituye un enorme peligro, algo que hay que purificar a base de rituales. El individuo en transición de un status social a otro equivale a materia fuera de su lugar, a algo impuro y que por lo tanto ha de ser reintegrado a su puesto por medio de rituales que tienen la función de exaltar la trascendencia del todo sobre la parte.

Por el contrario, y todavía dentro de la parte superior del cuadrante derecho, las posiciones que se acercan a cero patentizan un menor grado de influencia de la norma de pureza y su significado. Pero por agradable que resulte esta visión del mundo, por optimista que sea su concepto de la naturaleza humana, esta posición constituye un lugar de descanso temporal que a largo plazo resulta totalmente estéril. La falta de organización limita las oportunidades de desarrollo individual. La posibilidad y la calidad de las relaciones interpersonales están muy restringidas. Lo limitado del contacto con otros seres humanos reduce igualmente la posibilidad de conocerse a sí mismo. Es éste un sistema tan nulo desde el punto de vista intelectual como ineficiente en lo que concierne a la organización.

En segundo lugar está la comunidad cerrada, con su intolerancia respecto a las imperfecciones. Al aspirar a un bien imposible resulta también limitadora en otro sentido. Su incapacidad respecto al enfrentamiento con la idea amenazadora del mal es tan absoluta

como en el primer caso. En el punto cero el mal se ignora implícitamente; aquí se evita y se rechaza explícitamente. Ambos sistemas permiten al individuo abrigar una idea errónea del yo, de sus capacidades y de los peligros que le acechan.
Tercero, la cuadrícula fuerte. Esta sociedad da cabida a todas las posibilidades de una organización a gran escala, pero a expensas de las relaciones personales. De nuevo, y en su manifestación más exagerada, se da una exaltación estéril del yo aislado de todos sus semejantes. A los seres humanos se les trata como si fueran objetos, instrumentos, peones en un tablero de ajedrez. El individuo atrapado en este sistema es incapaz de reflexionar acerca de la naturaleza del yo o de simbolizarlo como agente complejo. Se da aquí un empobrecimiento de la vida simbólica y de la curiosidad metafísica por igual.
Si nos volvemos a examinar el cuadrante de las estructuras sociales podremos deducir de ellas algunas características generales, algunos tipos elementales de cosmología. Estudiemos en primer lugar los efectos de la limitación del grupo. A la izquierda de cero, en el eje horizontal que representa el control que ejerce el grupo, el cosmos está dominado por fuerzas y principios impersonales.

DIAGRAMA 6:
De lo impersonal a lo personal



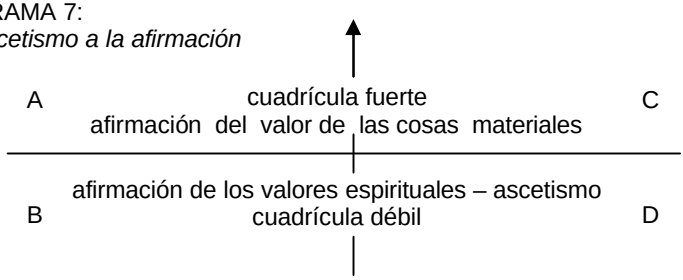
El antropomorfismo en este tipo de religiones es muy débil. Por atribuirse una influencia nula a los demonios y a los dioses, sólo se les representa vagamente semejantes a los seres humanos. Suelen ser figuras grotescas, dislocadas o de presencia muy difusa. Recordemos la noción del bosque como fuerza cósmica en la religión de los pigmeos de Ituri; las confusas refracciones a través de las cuales se manifiesta el dios de los nuer, los espíritus animales de los indios de las praderas... y nos daremos cuenta de hasta qué punto puede minimizarse el antropomorfismo. Al mismo tiempo estas religiones no constituyen reguladores de la moralidad. No

ofrecen un sistema de recompensas o castigos ni en este mundo ni en el otro. En el cuadrante superior izquierdo, los principios que gobiernan el universo actúan como multiplicadores del triunfo o del fracaso humanos. Es éste un sistema retroalimentativo positivo que ofrece la posibilidad de escalar la cumbre del éxito para aquellos que posean la fuerza suficiente para atenerse a las leyes del juego. Para los que fracasan, en cambio, la degradación es total. No se les ofrecen técnicas de reintegración o reconciliación porque no existe el concepto de ofensa a la humanidad, sólo la noción de fracaso. No hay doctrinas acerca del pecado ni del arrepentimiento. En estas sociedades la idea del yo está libre de toda imposición social. El yo se valora únicamente por sí mismo, no por la contribución que pueda hacer a la comunidad.

Al otro extremo de la línea vertical, allá donde el grupo es fuerte, hallamos exactamente lo opuesto. Los poderes que controlan el universo se representan en forma de figuras humanas. Son o espíritus de padres o abuelos fallecidos, o héroes culturales protectores, o un dios creador, la figura más ancestral de todos ellos. En ocasiones son seres humanos verdaderos, hombres libres dotados del poder de bendecir o maldecir, o brujos y encantadores con sus instrumentos propios para provocar el mal. En este extremo del diagrama el control social está fundido con el cosmos. Estos poderes humanos o de figura humana actúan en respuesta a situaciones morales. Los antepasados castigan y retribuyen; las maldiciones vindican el mal moral; aún los brujos atacan solamente cuando se les ignora o se les insulta. La idea del yo está rodeada de contextos morales espinosos entre los cuales tiene que actuar.

Consideremos ahora el eje vertical. Hallamos aquí un conjunto muy diferente de discriminaciones. Con la disminución del control que ejerce la cuadrícula, se produce un esquema que favorece el desarrollo de la conducta ascética. Donde la cuadrícula es fuerte las manifestaciones externas de la vida se valoran positivamente.

DIAGRAMA 7:
Del ascetismo a la afirmación



Las riquezas y la ostentación se justifican como expresiones simbólicas o como intrínsecamente buenas. El gasto desmesurado no provoca un sentimiento de culpa y ni se temen ni se desprecian las expresiones externas de la sociedad y del yo. Muy al contrario, se da una afirmación del mundo, de la sociedad, de la iglesia y de la organización, tanto en sí mismas como en todas sus manifestaciones. Conforme nos aproximamos al cero hallamos dos clases de ascetismo. Con el grupo fuerte las actitudes ascéticas expresan el rechazo de todo lo externo, de la cascara, de la concha vacía, de la contaminación de los sentidos. Se impone un fuerte control al disfrute del cuerpo y a la experiencia sexual. Cerca del punto cero de la línea horizontal hallamos otro tipo de ascetismo que resulta de valorar la solidaridad humana sobre las cosas materiales. Los que se sitúan en este sector del diagrama conocen por lo general otros modos de vida más arduos pero que se traducen en mayores recompensas materiales. Su cultura suele interpretarse como una elección, una preferencia por la forma de vida sencilla. Así, por ejemplo, los pigmeos mbuti, después de vivir muellemente durante una temporada en las aldeas bantús, vuelven al bosque con la alegría del niño que parte a un campamento de vacaciones para disfrutar de la luz de las velas y las comidas sencillas al aire libre. De manera semejante los que reaccionan en contra de los valores de la clase media americana se enorgullecen conscientemente de abrazar la pobreza:

> Son muchos los miembros de este movimiento que rechazan con su estilo de vida y su sentido de la estética la afluencia económica y los símbolos con ella relacionados. La ambición de escapar a la pobreza no representa para ellos estímulo alguno... el deseo de sus padres de poseer y acumular, de alcanzar el status y el prestigio que acompañan a la riqueza material, no significa nada para ellos... (Jacobs y Landau, 1966: 15-16.)

En una posición aún más cercana a cero y apartada de la vida social oímos la voz de Thoreau predicando la belleza de la naturaleza desde su retiro de Walden. Si la sociedad en activo escucha al ermitaño, las normas que rigen nuestro diagrama le alejarán del cero para situarle en el extremo inferior izquierdo, el lugar que corresponde a las voces que claman en el desierto y son escuchadas. En este caso la distancia entre la sociedad y la renunciación constituye algo más que un patrón pasivo con que

medir diversas actitudes. El diálogo implica la participación de dos sectores de la sociedad; los que renuncian a ella reprochan a los que la exaltan la vanidad de su postura. El diagrama se complica aun más cuando la gran mayoría acepta los principios del asceta y éste llega a controlar el idioma de las clasificaciones públicas. Louis Dumont analiza un diálogo competitivo semejante entre los brahmanes y las sectas ascéticas de la India, diálogo que considera el origen de las ideas en que se enraiza el hinduismo. Un diálogo paralelo entre Roma y la serie de anacoretas y ermitaños del desierto ha venido a complicar nuestra propia cultura. No podemos, pues, dejar de reparar en esta tradición ascética.

La comparación de diversas visiones del mundo nos ha llevado a delimitar diferentes estilos de vida. Con ello hemos emprendido ya la segunda tarea que consiste en relacionar los medios de expresión con la cosmología y la estructura social. Ahora podremos ya responder sin grandes dificultades a las preguntas que nos planteamos al comienzo de este volumen acerca de la naturaleza de las condiciones sociales que dan origen al desprecio por el ritual. Hemos interpretado el ritual como una serie de formas fijas de comunicación que adquieren una eficacia mágica. La mitad superior de nuestro diagrama representa el cuerpo principal de la sociedad. Cuanto más lejos del cero en dirección ascendente y a todo lo ancho del diagrama, más fuerte será la creencia en signos eficaces; cuanto más cerca de cero, menor la exigencia de comunicación y menor la tendencia a otorgar a los símbolos algo más que una función expresiva. La magia es producto del control social. Insistir en la eficacia de los símbolos equivale a atribuir a la blasfemia y al sacrilegio un peligro inminente y prometer al reverente toda clase de bienaventuranzas. La magia es un sistema de coerción mutua que solo funciona cuando la comunidad entera lo mantiene con su consenso. Inútil le sería al mago investir a un fetiche de poder mágico con sólo la autoridad de su carisma. La magia deriva su poder de la legitimidad que le otorga el sistema en que se da esta forma concreta de comunicación. Protege los medios de comunicación al modo de los letreros que avisan de la presencia de cables de alta tensión. Cuando el sistema de control se ve privado de esa legitimidad, los líderes pierden credibilidad y también la magia. Esto ocurre tanto en el seno de la sociedad organizada a base de cuadrícula y grupo fuertes, como en la que se extiende a ambos lados del diagrama y en la que el *Big Man* ejerce el control sobre una larga cadena de seguidores, porque la magia que en el

primer caso inviste a las instituciones establecidas en el segundo caso inviste al líder individual. Si el éxito le abandona perderá su fe en sus poderes mágicos y con ello vacilarán sus adeptos espirituales. La magia constituye así un barómetro de la legitimidad política. De todo ello se deduce el resto de mi argumento. Los grupos pequeños con un mínimo de clasificación y un solo límite exterior fuerte que quieren preservar, protegen dicho límite con la magia. Los rituales se aplican a la interacción social. Más cerca del cero la magia carece de interés. Lo que cuenta aquí es la experiencia íntima, la contemplación, y la evolución interna del yo. Este es el panorama general en términos estáticos. La falta de interés por el ritual no constituye anti-ritualismo, pero el cambio social se expresará inevitablemente en una rebelión en contra del ritual. El ritualismo y el anti-ritualismo son el idioma que los sistemas naturales de símbolos adoptan para expresar teorías de la sociedad.

De acuerdo con la lógica de lo anteriormente expuesto, cualquiera que se halle inmerso en una circunstancia social nueva hallará que la cosmología de su antiguo habitat le resulta ya inútil. Tenemos que tratar de representarnos la cosmología como un conjunto de categorías en constante uso. Es como un conjunto de lentes que nos permiten enfocar y hacer así tolerable el reto multifacético que supone la experiencia. No es un caparazón duro e inflexible como el que la tortuga ha de llevar para siempre, sino algo flexible y fácilmente desmontable. Sin gran dificultad pueden efectuarse ajustes y acoplar nuevas piezas. De vez en cuando se hace necesaria una reestructuración total con el fin de adaptar viejos esquemas a los nuevos tiempos y a las nuevas gentes. Eso constituye una transformación total, pero en la mayoría de los casos los ajustes se efectúan de forma tan lenta que el cambio de enfoque no se evidencia hasta que se ha creado una clara desarmonía entre el pasado y el presente y al fin se reconoce que se ha venido efectuando un cambio gradual. Inevitablemente el reconocimiento de un nuevo enfoque produce una revulsión en contra del ritual muerto. Cualquiera que sea la dirección en que haya evolucionado una persona (a menos que se trate de un alejamiento respecto al punto cero) siempre hallará un peso muerto de rituales viejos e inútiles que abandonar. Esos rituales carecerán ya de sentido porque la actividad social a que correspondían no ofrece ya ningún atractivo. Por una paradoja muy comprensible, toda conversión da origen a un sentimiento anti-ritualista aún cuando se trata (como ocurre a menudo) de una conversión a una creencia ritualista. Así pues,

cuanto más acusado sea el cambio social, cuanto más radical la revisión de las cosmologías, mayor será el fenómeno de conversión y mayor la denigración del ritual. ¿Pudo elegir San Agustín un credo más fanáticamente materialista y mágico que el maniqueísmo en su rebelión juvenil contra el cristianismo africano del siglo VI? Pero lo eligió como acto de emancipación porque le ofrecía una libertad intelectual mayor que las enseñanzas del cristianismo local. Lo que le atrajo del maniqueísmo fue la posibilidad que ofrecía de conocimiento inmediato, de acceso directo a los misterios divinos sin mediación de la autoridad o respeto por las instituciones externas.

> Poco puede, pues, sorprendernos la conversión de San Agustín a una religión que afirmaba rechazar toda creencia que amenazara la independencia de su activísima mente. El maniqueísmo le permitió liberarse inmediatamente de las ideas que recargaban inútilmente la religión del cristiano convencional. Abrigaba una certeza vívida:
> «Sé que mi espíritu y el cuerpo que lo recubre han sido enemigos desde la creación de los siglos.»
> No había necesidad de «atemperar» una certeza tan íntima, de oscurecerla bajo el torpe andamiaje de profecías hebreas que la iglesia católica había erigido en torno a la verdad desnuda. A los maniqueos no había que ordenarles que creyeran. Podían captar por sí mismos la esencia de la religión. Y esa inmediatez del conocimiento era lo fundamental. La crucifixión de Cristo hablaba directamente a San Agustín de los sufrimientos de su propio espíritu. Su héroe era Santo Tomás, el de la duda, un hombre a quien Cristo no había reprochado su ansia de contacto inmediato con los secretos divinos. (Brown, 1967: 49.)

Es curioso que este culto pudiera significar cosas tan distintas para el seguidor marginal y para sus figuras centrales. Porque los maestros iniciados del maniqueísmo dedujeron al parecer de esas mismas doctrinas una cosmología típica de secta. El grupo reducido y estrictamente organizado que formaban, mantenía su identidad por medio de un ritual muy elaborado, un implacable rechazo del mal exterior y una afirmación de tipo simbólico de la pureza del grupo y del yo. Sus discípulos más cultos disfrutaban de una libertad intelectual de la que ellos mismos no podían participar por hallarse bajo la autoridad directa de Mani. Pero su sistema de control moral y su ascetismo corporal les proporcionaba una técnica para alcanzar el dominio del yo.

Finalmente, existe otra fuente de anti-ritualismo. En el sistema de cuadrícula fuerte, los seguidores de líderes distantes mantienen una relación muy débil con otras gentes. Sus categorías sociales están

apenas definidas y los pactos que establecen con otros seres humanos son frágiles e inestables. Viven en un universo dominado por principios. Es como si su destino estuviera dominado por cosas, no por personas. Y como ocurre con las cosas y los principios, no hay forma de enfrentarse con los que tienen el mando, de apelar a su compasión. Esta es la sujeción más difícil de soportar. El control impersonal que ejercen el clima y las mareas, por cruel que sea, no crea la sensación de injusticia que se produce cuando los seres humanos actúan como si, tanto ellos como los que les están sometidos, fueran objetos y no personas. Y cuando se vislumbran tras los principios seres humanos que se benefician de ellos, surge una fuerte corriente de anti-ritualismo.

Los que no han alcanzado el éxito pueden verse forzados a acudir a una sucesión de líderes en un intento por mejorar su suerte, y durante dicho proceso rompen los lazos sociales. O quizá por hallarse unidos a otros individuos incapaces de actuar formando con ellos una masa indiferenciada, les es imposible moverse en esa dirección. Las delicadas variaciones que informan sus relaciones carecen de significado para los que controlan las normas que se utilizan contra ellos. Las distinciones que ellos establecen entre edades, sexos y parentescos, carecen de significado para los principios impersonales que, o les separan sin la menor piedad, o les mantienen estrechamente unidos. Tienen conciencia clara de que no se les considera personas. Los que tienen el control actúan respecto a ellos mecánicamente, como si de objetos y no seres humanos se tratara. En mi opinión esa es la experiencia que predispone al culto del milenio, la que acaba de forma violenta con todos los rituales establecidos.

El anti-ritualismo es, por lo tanto, la lengua de la rebelión. Por fuerza tiene que serlo y por fuerza ha de imponerse enérgicamente negando no sólo el ritual carente de significado sino también el ritual como tal. Aún cuando el caso requiere una forma de comunicación más articulada, aún cuando se hacen necesarios rituales más significativos, el anti-ritualismo no discrimina en su avasalladora condena del formalismo. Esto nos lleva a la teoría de Durkheim según la cual la experiencia compartida por la sociedad estructura la conciencia del individuo ajustándola a la de la colectividad. El sistema simbólico público establecido por medio de las relaciones sociales imprime su sello en la percepción individual y restringe la comprensión de las posibilidades que a cada hombre le ofrece su propia noción del universo. En el sistema de grupo reducido el

hombre se ve obligado a buscar al brujo bajo la cama cuando aprendería mucho más si lo buscara dentro de su corazón. En los sistemas de cuadrícula y grupo fuerte se desprecia toda fuente de innovación por considerarlas incompatibles con las categorías vigentes. Y sin embargo, es muy posible que esa misma sociedad esté buscando desesperadamente nuevas soluciones a sus problemas. Si la teoría de la compensación fuera válida, las masas que se sienten controladas por objetos reaccionarían tratando de establecer diferenciaciones efectivas. Pero en lugar de ello se apresuran a adoptar los símbolos de «no-diferenciación» acentuando así las condiciones adversas. No podemos dejar de tener en cuenta esta peligrosa reacción de la experiencia simbólica. El hombre que ha ascendido en la escala social busca símbolos que denoten su nueva posición; el que se ha descendido en ella busca símbolos correspondientes. T. E. Lawrence una vez que hubo experimentado la humillación no fue capaz de soportar otra vida social que la que correspondía a su sentido de degradación. Quería hacer evidente a los demás lo que él sentía dentro de sí.

> De ahora en adelante mi destino será degradarme junto a estos muchachos [de la RAF] (porque en sus ojos y en los tuyos y en los de Winterton veo que esto es una degradación) con la esperanza de que llegue el día en que me sienta tan envilecido, en que esté tan envilecido como ellos. Deseo que la gente me desdeñe y me desprecie, pero no me atrevo a llevar a cabo acciones que me expongan a la vergüenza pública y me valgan el desprecio de todos. (Knightley y Simpson, 1969: 255.)

Es de esperar, pues, que los que tienen conciencia de vivir dominados por categorías carentes de significado y que sufren al verse tratados como objetos y no como personas, traten de expresarse por medio de símbolos inarticulados e indiferenciados. Deberían reaccionar enérgicamente en contra de la no-diferenciación y tratar de establecer distinciones y categorías claras que sus opresores se vieran obligados a reconocer. Deberían también organizarse, lo que les obligaría a fijar una discriminación jerárquica. Pero la acción expresiva es más fácil, más satisfactoria y quizá tenga un cierto valor instrumental. Y así prefieren utilizar las marchas y las protestas en masa como expresiones de rebelión, y quizá sean éstas los instrumentos más efectivos para llamar la atención sobre su desgracia. Pero, insidiosamente, la forma simbólica seduce al intelecto. La tendencia instintiva a establecer la armonía entre la experiencia social física y emotiva arrastra también

a la mente con su poderoso impulso. De ahí el fracaso de los revolucionarios de tipo milenarista en lo que concierne a redactar un programa que refleje de algún modo la fuerza de sus argumentos. De ahí también la aparente petulancia y el frivolo abandono con que diagnostican su caso y prescriben los remedios adecuados. Parece como si la forma simbólica hubiera asfixiado la libertad mental necesaria para enfrentarse con la realidad.

La cosmología que acompaña a la experiencia vital de masa, a la solidaridad humana indiferenciada, ejerce una fatal atracción sobre los que más vehementemente desean remediar sus defectos. De pronto se encuentran actuando en el efervescente escenario de una nueva religión como férvidos adeptos de una secta evangelista revitalizadora. Rechazan toda diferenciación social y proponen toda clase de programas dirigidos a exaltar el sentido de la valía individual, del afecto y de la espontaneidad. Pagan tributo a esos valores y anuncian su triunfo final. Pero hasta el momento, en lugar de contribuir a ese triunfo con acciones prácticas, se han limitado a encabezar marchas y cruzadas simbólicas, generalmente con resultados calamitosos.

Me es imposible documentar detalladamente mi argumento en tan poco espacio. Todo lo que puedo hacer es resumirlo e ilustrarlo. Allá donde unos líderes lejanos utilizan la cuadrícula como instrumento de control, el debilitamiento de unas relaciones ya de por sí débiles puede ocasionar la transformación de una cosmología pasiva en un milenarismo revolucionario. Norman Cohn ha enumerado las causas que precipitaron el milenarismo en la Europa medieval (1957). Por disparatadas que parezcan (Cohn, 1962), todas ellas, desde la frustración sexual hasta la angustia cósmica, se derivan de una acentuación de la debilidad de la estructura social.

> Pero en las zonas de Europa más densamente pobladas y de mayor desarrollo económico había una gran cantidad de gentes humildes que carecía de una organización semejante: jornaleros y labradores sin tierras en el campo, en las ciudades peones (que tenían prohibido organizarse), obreros sin especialización (que carecían de gremio propio), y una población flotante de mendigos y desocupados. En esta cantera humana hallaban adeptos los profetas revolucionarios. (Cohn, 1962: 39.)

> La catástrofe o el miedo a la catástrofe: por ejemplo, las hambres o plagas que precedieron a varias cruzadas o movimientos semejantes, o las masacres que precedieron al movimiento masivo de judíos dispersos hacia Jerusalén. (*Ibid*.: 40.)

> Las zonas que proporcionaron material humano a las cruzadas auténticamente populares fueron siempre las regiones situadas al norte de

los Alpes, zonas de población relativamente densa y en las que abundaban los campesinos sin tierras: Flandes, norte de Francia y el valle del Rin... Un dato significativo es que en tiempos de la primera Cruzada, es decir, en 1095, las regiones en que más cundió el entusiasmo habían sido asoladas durante diez años por la sequía y el hambre, y durante cinco años por la peste, y que a las cruzadas de 1146, 1309 y 1320 precedieron sendos períodos de hambre. (*Ibid*.: 34.)

El hecho de que el fervor de tipo milenarista responde a la debilidad de las clasificaciones está ampliamente demostrado por los capítulos dedicados en ese mismo volumen a movimientos brasileños e indonesios. (Thrupp, 1962: 55-69; 80-121 y especialmente 80, 88, 92-93.)

No nos será difícil hallar expresiones comparables de ese fervor milenarista en experiencias contemporáneas de tipo semejante a las mencionadas con respecto a la Edad Media. En este caso los problemas cruciales son la pobreza, la discriminación de clase o raza, el colonialismo, y la inquietud estudiantil. El portavoz en cada uno de estos casos alude a los mismos síntomas: la cosificación del control ejercido de seres humanos, la no-diferenciación y el desarraigo.

El autor de uno de los libros más serios que se han escrito sobre los disturbios ocurridos en París en mayo y junio de 1968, autor que oculta su nombre bajo el seudónimo de Epistemon, se pregunta por qué han relevado los estudiantes universitarios de mediados del siglo XX a la clase obrera en su papel de avanzada revolucionaria. A modo de respuesta describe de forma muy inteligente las ideas revolucionarias de que se había alimentado la universidad, dando particular importancia a la obra filosófica de Sartre. Reconstruye hábilmente el proceso de desintegración de la forma en el arte dramático, la literatura y la filosofía, proceso que socavó la confianza en el conocimiento en cuanto tal. Aunque como buen francés, concede prioridad a la evolución de las ideas y sitúa en segundo lugar la evolución de las estructuras sociales en que aquéllas nacen y se desarrollan, no deja de describir hábilmente el carácter marginal y desarraigado del mundo social de los estudiantes universitarios. Su interpretación se ajustaría perfectamente a mi análisis si se invirtiera el orden de prioridades. Ya he apuntado anteriormente que la biografía de Sartre encaja perfectamente en el diagnóstico. La historia completa de las ideas debería replantearse a la luz de la capacidad de las estructuras sociales de producir sus propios símbolos, símbolos que se presentan engañosamente como

verdades espirituales no relacionadas con los procesos carnales de la concepción obedeciendo así a la norma de pureza.
Los pobres de América fueron, en la década de los sesenta, «víctimas de un desarraigo impuesto por la burocracia», desarraigo debido al hecho de que se les expulsara de los suburbios; los asistentes sociales tienen una actitud hostil, deshumanizada y burocrática (Harrington, 1962: 157, 120). A los pueblos coloniales sojuzgados se les considera «sólo como una masa indiferenciada» (Fanón, 1965: 34) de lo cual ellos tienen perfecta conciencia:

A partir de este momento los intereses de uno solo serán los intereses de todos, porque el hecho es que todos serán descubiertos por las tropas, todos serán asesinados, o todos podrán salvarse. (*Ibid*.: 37.)
Aquellos a los que la creciente población de los distritos rurales o la expropiación colonial han llevado a abandonar sus círculos familiares, rondan incansables las ciudades con la esperanza de que un día u otro serán admitidos en ellas. En el seno de esa masa de humanidad, de esas gentes que habitan los barrios de chabolas, en el meollo del *lumpen-proletariat*, hallará la rebelión sus fuerzas de choque urbanas. (*Ibid*.: 103.)

Los líderes del movimiento de emancipación negra juzgan a sus enemigos inhumanos:

... el conductor del camión aparcó junto a él. Su cara estaba cortada por el mismo patrón que todos aquellos rostros que había visto en los documentales escupiendo a las niñas en Little Rock o azuzando a perros policías en Birmingham. (Newfield, 1966: 92.)

Los que militan en la nueva izquierda:

Dicen que la sociedad entera -desde la universidad a los programas dirigidos a eliminar la pobreza- está excesivamente burocratizada y debe ser sometida a un proceso de descentralización y humanización. (*Ibid*.: 204.)

Los estudiantes elevan también su protesta en contra de la burocracia, de la excesiva especialización de las diversas disciplinas, de una comprensión discontinua y truncada, y de la pérdida de un interés personal por el estudio en cuanto tarea humanística (*ibid*. 163).
Todo esto me demuestra que la tan difundida rebelión de la izquierda es efectivamente, como afirman sus miembros, una

rebelión contra el control que sobre ellos ejercen unos seres humanos que como tales actúan como máquinas. Esta experiencia social de que hasta aquí vengo hablando encuentra su expresión en la forma común de ritual. Como remedio propone la expresión simbólica de esa misma situación que tanto se deplora. La postura intelectual de los estudiantes consiste en el rechazo de toda clase de categorizaciones, tanto de las diferenciaciones simbólicas como funcionales. Harrington habla con mordacidad de los «hacedores de definiciones» (*ibid*., 137).

Los estudiantes, que se sienten sojuzgados por una maquinaria burocrática incapaz de pensar y de discriminar, reaccionan rechazando toda diferenciación como tal.

La tragedia de los movimientos milenarios, como bien ha señalado Norman Cohn, es que por lo general no conducen a una sociedad mejor. Nadie desea una reforma que produzca una explosión que acabe dando lugar a un sufrimiento y a una opresión mayores de las que dieron origen al movimiento. La esterilidad del proceso resulta de una reacción violenta por parte del sistema simbólico. El que trata de corregir la falta de sentimientos de la máquina burocrática con una revolución de sentimientos, cede el control de la situación a los símbolos naturales. Una vez que se ha atacado a la definición como tal, a la diferenciación como tal, al ritual como tal, es muy difícil buscar nuevas definiciones, nuevas diferenciaciones, y nuevos rituales que vengan a remediar la situación. En la época de las Cruzadas, mendigos y huérfanos se dispusieron a liberar Tierra Santa del poder de los turcos con sólo el poder de su pobreza y su miseria. Sus contemporáneos creyeron que podrían lograrlo y que con ello comenzaría una nueva edad dorada. Pero los cruzados naufragaron y se ahogaron en las aguas del mar o fueron capturados por piratas berberiscos. Hoy en día los sacerdotes, los pobres y los jóvenes de nuestra sociedad quieren cambiar el sistema demostrando su impotencia en desfiles no violentos.

Esta es la última fuente del anti-ritualismo contemporáneo. Es evidente que su protesta contra los símbolos va dirigida en realidad exclusivamente contra los rituales de diferenciación. En este caso la experiencia social está tan restringida por sus propias formas simbólicas como las otras tres anteriormente mencionadas. De ello se deduce que la solución a los problemas graves de organización social difícilmente provendrá de aquéllos que los sufren porque, inevitablemente, sólo pueden pensar de acuerdo con la cosmología correspondiente a su experiencia social. A otros incumbe, por lo

tanto, identificar y resistir la fascinación que ejerce el cero.
El milenario tiene una visión optimista de la naturaleza humana (una vez liberada de la maquinaria externa) y del resultado de sus esfuerzos. Funde problemas dispares y se resiste a los intentos de definir y diferenciar. Para resolver su único problema, la eliminación de un sistema perverso, propone una solución sencilla generalmente simbólica y de la que espera unos efectos mágicos. Desdeña los métodos técnicos y los conocimientos especializados. Al igual que las sectas fundamentalistas no abriga más que desprecio por el estudio y la especialización académica. Su organización sólo puede funcionar a base de estallidos espasmódicos porque rechaza los roles especializados en cuanto tales. Tiene un sentido difuso del tiempo: el milenio vendrá pronto y de forma repentina. Es tan incapaz de concebir una diferenciación en el tiempo como en cualquier otro aspecto.
El milenarismo hay que considerarlo con toda seriedad en todas sus manifestaciones. La solución a los problemas que plantea no radica en sumarse al frenesí general. Arrojar por la borda doctrinas y rituales diferenciadores equivale a echar mano del veneno que simboliza el mal que se trata de remediar. Los anti-ritualistas actuales que detectan esta excitación en el ambiente, más que ceder a ella, deberían sentir una compasión de tipo práctico hacia el desarraigo y la impotencia que han dado origen a ella. En lugar de acabar violentamente con rituales sencillos, tales como la abstinencia del viernes, que proporcionan al individuo un sentido de aceptación y de arraigo, en lugar de desdeñar la magia del sacerdocio y de los sacramentos, deberían enderezar sus esfuerzos a reforzar las defensas de la cuadrícula y el grupo.
El problema consiste en humanizar la máquina, no en simbolizar sus efectos deshumanizadores. Ante el slogan de «igualdad» (un símbolo de no-diferenciación), los burócratas deben obrar con cautela porque la igualdad, como la simetría, es un principio que opera mecánicamente. Reduce la diversidad de necesidades propia de los seres humanos a sus propias regularidades previamente ordenadas. La forma de humanizar el sistema consiste en mantener las categorías particulares. La institución que gobierna por medio de una fidelidad estricta a las normas generales renuncia a su propia autonomía. Si trata de regular los procesos de promoción y admisión por medio de la igualdad, la antigüedad, el orden alfabético o cualquier otro principio igualmente rígido, correrá el peligro de pasar por alto diferencias fundamentales. Más aún, abandonará sus

tradiciones y, por lo tanto, también su identidad y sus propósitos iniciales y concretos. Porque la influencia humanizadora depende de la continuidad con el pasado, de las formas benevolentes del nepotismo, de la caridad irregular, de los ascensos extraordinarios y de la libertad para abrir nuevos caminos al modo de los fundadores, sean estos quienes fueran. En lugar de lanzarse al anti-ritualismo, sería más práctico experimentar con formas institucionales más flexibles tratando de cultivar la expresión ritual que las caracterice. Pero esto significaría salir abiertamente al mundo, mezclarse con la corrupción y el pecado, ensuciarse las manos con las formas de lo externo, dialogar con las formas despreciadas, en lugar de adorar los sagrados misterios de la pureza del cero. Los teólogos, que son quienes deberían proporcionarnos categorías de pensamientos más precisas y originales, están demasiado ocupados destruyendo rituales carentes de significado y utilizando su caja de herramientas teológicas para responder a las exigencias de los anti-ritualistas. Y, sin embargo, el diagrama de la cuadrícula y el grupo nos demuestra que su tarea no consiste precisamente en dejarse llevar por la corriente.

Capítulo 10

FUERA DE LA CAVERNA

La imagen platónica de la caverna en cuyos muros se proyectan las sombras que tomamos por realidad ha alcanzado en nuestros días una gran popularidad. Son varias y diversas las ramas de la actividad intelectual que ofrecen una atractiva promesa de liberación con respecto a las condiciones del conocimiento. Junto a esta promesa, se brinda también una forma imposible de independencia, la independencia de toda necesidad sea del tipo que fuere. El fenómeno se da especialmente en círculos artísticos y literarios. Sus miembros son precisamente los que han desdeñado la vieja responsabilidad del sacerdote de velar por los símbolos de la sociedad. Deberían saber que la caverna es el cuerpo social mediatizado por la imagen del otro cuerpo. Liberarse de sus limitaciones es tan poco factible para el artista como sería para el lingüista deshacerse de las ligaduras que supone el lenguaje. De hecho la ilusión de que se ha escapado a ellas puede constituir una nueva forma de limitación. La obra de Bernstein nos muestra cómo las diferentes cosmologías nos aprisionan. Los medios de expresión limitan el libre ejercicio de nuestras facultades. Hay aspectos de la experiencia que sólo pueden investigarse con un determinado código lingüístico. Hay relaciones sociales posibles para uno, pero no para otro. La serie de códigos lingüísticos de posible utilización constituye una parte del entorno social del individuo en un momento determinado. Dado que el código lingüístico es una cualidad inherente de la estructura social, hay que suponer que existe una fuerte predeterminación por parte de ésta. Si preguntáramos a Bernstein sobre esta cuestión, probablemente se mostraría pesimista acerca de las posibilidades de llegar alguna vez a dominar dichos códigos y a liberarse del control que ellos suponen. De acuerdo con su teoría, sólo cabe esperar que unas transformaciones favorables en la estructura social vengan a remediar la situación:

La tesis que deseo desarrollar aquí consiste básicamente en considerar los cambios en la estructura social como factores fundamentales respecto a la formación o el cambio de una cultura determinada a través de los efectos que producen sobre las consecuencias del habla... qué códigos lingüísticos son los que se generan depende del sistema de relaciones sociales. La forma determinada que reviste la relación social actúa de forma selectiva sobre lo que se dice, cuándo se dice y cómo se dice... La experiencia del

hablante puede, por lo tanto, ser transformada por lo que los distintos sistemas del habla hacen significativo o importante. Es éste un argumento sociológico, porque el sistema lingüístico se interpreta como una consecuencia de la relación social o, por decirlo de forma más general, se considera cualidad de la estructura social. (Bernstein, 1965: 151.)

Aplicar esta tesis a la cultura en general no significa suscribir necesariamente la teoría que interpreta la sociedad como una infraestructura, el fenómeno básico, y la cultura como la superestructura, un mero epifenómeno. Bernstein considera tanto el habla como las relaciones, cualidades de la estructura social. Estas últimas proporcionan un pequeño margen de elección en cuanto al modo de relacionarse con otros individuos, y de esta posibilidad limitada de elección pueden derivarse algunos cambios en los códigos lingüísticos. Si no me equivoco al interpretar su tesis, Bernstein no negaría ni la creatividad personal ni la innovación cultural, pero sí las situaría básicamente en la esfera de la interacción directa humana. Si aplicáramos esta misma teoría a todos los medios de comunicación dejando un margen de flexibilidad para los efectos que causaran en la experiencia de la sociedad que los utiliza, mitigaríamos seguramente la angustia que provoca el determinismo sociológico, porque, de acuerdo con esta tesis, tanto la sociedad como la cultura son abstracciones, categorías que se aplican a un proceso que, en última instancia, consiste en la relación de unos individuos con otros. Mas aún, el código elaborado proporciona los medios de evaluar un tipo determinado de proceso social, los códigos que de él se derivan, y los valores y principios que acompañan a uno y otros. A la larga el argumento básico del presente volumen consiste en que el código elaborado impulsa a los que lo utilizan a volverse hacia sí mismos para inspeccionar sus valores, rechazar parte de ellos, y dedicarse a valorar formas posicionales de control y comunicación allá donde éstas sean posibles. Este parece ser el único medio que poseemos de utilizar el conocimiento para liberarnos del poder de nuestra propia cosmología. Nadie optará por utilizar el código elaborado y el sistema personal de control si tiene clara conciencia de que ambos llevan en sí las semillas de la alienación. Tras enumerar algunas de las ventajas del código restricto que une al hablante con sus parientes y la comunidad, observa Bernstein:

Un cambio de código supone una serie de cambios en los medios de creación de la identidad social y de la realidad. Esto significa que las

instituciones pedagógicas de una sociedad fluida llevan en sí tendencias alienantes. (1965: 168.)

Por el contrario, el código restricto permite al individuo percibir su identidad como parte del mundo social inmediato; se logran así, simultáneamente, la integración personal y social. De acuerdo con esto cabe esperar que los símbolos del cuerpo humano expresen de forma activa la solidaridad del cuerpo social. Lo primero que nos sorprende en un hogar de clase obrera inglesa es el intento de proporcionar aislamiento a pesar de las dificultades que esto supone dadas las condiciones de los alojamientos. El respeto por el carácter privado de las funciones corporales corresponde al respeto por la distinción entre las ocasiones de tipo social y de tipo privado. La parte trasera de la casa se destina a las tareas domésticas tales como guisar o lavar y a las funciones de excreción; el salón, que se sitúa en la parte delantera del hogar y que hay que distinguir de la cocina-cuarto de estar, no tiene más función que representar la vida pública y social. No significa de ningún modo un espacio perdido; es el rostro de la casa, que habla con buenos modales y sonríe en representación del resto del cuerpo. Del salón hay que huir, por ejemplo, cuando se prorrumpe en llanto. Algunas familias de la clase media revelan una tendencia a eliminar la barrera que separa lo público de lo privado. Quieren vivir juntos en público, en una habitación abierta, carente de estructura, que exprese (quizá con consecuencias desastrosas) su sistema de control personal e igualmente carente de estructura. En el seno de tales familias ha de serle muy difícil al individuo asimilar la imagen de la sociedad y de la casa a la imagen del cuerpo, y aún más difícil, diría yo, incorporar a su identidad personal cualquier estructura simbólica que le asimile a su sociedad. De ahí que el cuerpo llegue a representar en esos casos una cascara vacía, algo de lo que el yo más íntimo necesita escapar, algo cuyas exigencias no deben tomarse con excesiva seriedad. El cuerpo será incluso algo que se hará necesario trascender si el individuo encerrado en él quiere realizar su potencial de experiencia. ¡Con cuánta brillantez ilumina la teoría de Bernstein gran parte de nuestra cultura contemporánea! La alienación y la integración implican usos diversos del cuerpo en el aspecto simbólico. ¿Podemos decir con verdad que con códigos distintos derivados de diferentes sistemas sociales?

Lo dicho hasta el momento responde al estímulo que han representado para mí los trabajos de Bernstein y, sin embargo, no

puedo afirmar que haya logrado hasta el momento aplicar con éxito a otros sistemas simbólicos el análisis que hace dicho autor de los sistemas lingüísticos. No es fácil diferenciar las distintas variaciones que van de las formas rituales relativamente restrictas a las formas rituales elaboradas, variaciones que según Bernstein deben existir en cualquier medio de expresión del mismo modo que existen en el habla. Podríamos comenzar por considerar la posibilidad de que la vida simbólica esté liberándose más y más de la tarea de relacionar al individuo con la sociedad y aplicándose en cambio a expresar las preocupaciones individuales de cada ser humano. Esto nos recuerda la utilización que hace Lowie de las creencias de los indios crow para desacreditar la teoría de Durkheim según la cual la religión constituye, siempre y esencialmente, una experiencia colectiva. ¿Qué tipo de estructura social primitiva podría relevar al orden simbólico de la tarea que le atribuye Durkheim y que consiste precisamente en mantener esa estructura? La pregunta sugiere la necesidad de una comparación de aquellos sistemas que exigen al individuo en un grado cada vez menor a atenerse a una moralidad común. Cuanto más débiles sean las presiones sociales, más libre será el individuo. Pero esa comparación sólo nos mostrará los aspectos decrecientes de moralidad y de control del código restricto en algunos sistemas sociales. Tendremos que seguir buscando algo que corresponda a la división de trabajo que existe entre nosotros, una fuerza que produzca una elaboración progresivamente mayor del medio de expresión y que dé como resultado una mayor universalidad y una mayor flexibilidad sintáctica. Esa fuerza creará la necesidad de comunicarse sin que exista un conocimiento íntimo de unos supuestos somunes. Un interesante ejemplo en este sentido sería el llamado «lenguaje de la suegra» de los aborígenes del río Tully. Según Robert Dixon, la lengua que usa el hombre para dirigirse a su suegra y mostrarle respeto expresa la distancia social evitando términos de referencia y utilizando en cambio términos genéricos:

> En el lenguaje diario existen una docena de términos para designar diferentes tipos de gusanos... No existe en el lenguaje diario un término que denote «gusano» en general, pero sí existe en cambio en el «lenguaje de la suegra»... (Dixon, 1968: 653.)

Pero éste es un ejemplo de tipo lingüístico. Sería una tarea ímproba analizar los rituales no verbales con el fin de averiguar si en alguno

de ellos la distinción entre símbolos particulares y símbolos universales se organiza de forma que exprese dos códigos rituales distintos o incluso una gradación entre uno y otro. Sin embargo, en la actividad estética de algunas sociedades de Nueva Guinea en que el arte como todo lo demás, se endereza a la competición, se adivina algo semejante a un código elaborado. Sería un interesante tema de estudio para el especialista en arte primitivo. Con todo, la tarea, que excede mi capacidad de investigación, no sería sino marginal en lo referente a la comparación de los códigos restrictos y elaborados en el ritual. Mi interés personal se centra en las distintas variedades del código restricto.

Bernstein admite que existen diversos tipos de código restricto. Mi clasificación de la cosmología se basa en cuatro tipos de sociedad: el primero, el de cuadrícula y grupos fuertes, el grupo social cerrado y de alto nivel de clasificación; segundo, el sistema cerrado carente de estructura (grupo reducido); tercero, el sistema de cuadrícula fuerte en el que destacan los líderes; y cuarto, la masa de seguidores de estos últimos. Dejaremos de momento a un lado los dos últimos para centrarnos en los dos sistemas de límites fuertes. ¿Es posible adivinar en sus respectivos simbolismos corporales dos códigos restrictos diferentes? En uno de los casos, la importancia que se concede a la religión debe llevar lógicamente a considerar el cuerpo como centro y símbolo de la vida. Los temas relativos a la alimentación simbólica estarán desarrollados hasta tal punto que el cuerpo social y el cuerpo físico hayan quedado asimilados y destaquen la identidad del individuo en un sistema cerrado y estructurado. En el segundo caso, el del sistema cerrado pero carente de estructura, es decir, en el sistema de grupo sin cuadrícula, el cuerpo representará una fuente de angustia y ansiedad; dominará el temor al envenenamiento y los rituales revestirán una función terapéutica, tanto física como social. En mi opinión, nos hallamos ante dos versiones de un mismo código restricto que cumple la función de reconciliar al individuo con su sociedad por medio de la manipulación de la imagen del cuerpo humano. Tanto una versión como la otra ejercen sus propias restricciones sobre la percepción y, por lo tanto, sobre la posibilidad de elección de los individuos; cada sistema simbólico tiene sus propios estímulos pre-codificados, así como las respuestas a esos estímulos, respuestas que afectan al conocimiento que cada persona tiene de su propio cuerpo. Cada sistema simbólico limita también el número de respuestas del individuo frente a las imágenes

corporales. Ambos asimilan al individuo a su sistema social.
Cualquiera de estos dos tipos de sociedad admite la existencia de subsistemas de un orden más bajo de inclusión alienados de la totalidad. En ellos se manifiesta otra variedad del código restricto. El cuerpo sigue siendo imagen de la sociedad, pero en su seno hay alguien que no acepta su gobierno. Esto significa que ese medio simbólico que es el cuerpo tiene un código restricto propio que expresa y mantiene la alienación de una subcategoría con respecto a la sociedad. De acuerdo con este código no se presta gran atención a las exigencias del cuerpo y de la sociedad: el aseo personal, el régimen alimenticio y la patología suscitan menos interés que otras exigencias no corporales. Y al mismo tiempo que se desdeña y menosprecia el cuerpo, se separa a la consciencia de su revestimiento corporal y se le conceden honores independientes. La forma más personal de experiencia es la que proporciona la consciencia, el elemento que menos aporta a la sociedad y que, por lo tanto, halla mayor aceptación. Aquí la dicotomía espíritu-materia se convierte en tema fundamental.
Si admitimos la existencia de un código restricto propio para la alienación, queda abierto el camino para la elaboración de una atrevida síntesis del análisis que hace Durkheim de las creencias religiosas y las controversias religiosas habidas en la historia, ya sea del cristianismo, del islam, del budismo o del hinduísmo. Edmund Leach ha tratado de relacionar diversos dogmas relativos al nacimiento virginal, tema básico de la religión cristiana, con las teorías de diferentes culturas acerca de qué tipo de relaciones son posibles entre los dioses y los hombres (1966). Observa que el problema es demasiado complejo para que él mismo pueda darse por satisfecho con las conclusiones que deduce de la comparación. Su intento de llevar a cabo un análisis estrictamente sociológico resulta menos interesante que su búsqueda de unos esquemas culturales locales en los que encajen las ideas acerca de la procreación natural y divina. El valor fundamental del ensayo radica en la insistencia del autor en que los dogmas relativos a la posibilidad de que los seres humanos y los dioses puedan o no mezclar sus respectivas naturalezas, responden a una serie de ideas filosóficas acerca de las fuerzas físicas y metafísicas del universo. Pero, ¿dónde -nos preguntamos-, se genera un equilibrio del tipo que sea entre las fuerzas físicas y las metafísicas? La famosa frase de Durkheim, «la sociedad es Dios», significa que allá donde una cultura se fabrica una imagen de la sociedad, esa imagen

está dotada indefectiblemente de un carácter sagrado y viceversa, que la idea de Dios sólo puede construirse a partir de la idea de la sociedad. De la primera afirmación se sigue que la alienación habrá de expresarse privando a esa imagen de su carácter sagrado. De la segunda se deduce que la idea de Dios, destronada en los centros de poder, volverá a aparecer en el seno del grupo reducido alienado. A lo largo de este proceso, la imagen de Dios pierde su majestad y se convierte en una personalidad entrañable, un amigo que habla directamente al corazón sin servirse de ninguna formalidad instituida. Esto es evidente, como lo es también el cambio que se produce en la utilización del cuerpo como medio para expresar lo sagrado: de valorar lo externo, pasa a valorar exclusivamente lo interno. Sugiero, por tanto, que las controversias habidas en la historia en torno a la relación entre la materia y el espíritu, el cuerpo y la mente deben interpretarse como intercambios de observaciones condensadas acerca de la relación entre la sociedad y el individuo.

Este tipo de controversias se apagan o reavivan en distintos momentos históricos. Quizá no exista una razón concreta que explique por qué se dan en determinados momentos más que en otros, pero, en mi opinión, revisten importancia como metáfora sólo cuando la relación entre el subgrupo alienado y el todo social llega a constituir un grave problema político. En este tipo de controversias teológicas la carne representa a la sociedad en un sentido más amplio, mientras que la mente y el espíritu representan al individuo identificado con el subgrupo en cuestión. Mantener una discusión en esos términos equivale a adoptar un código lingüístico restricto que comprenden sin dificultad todos los que participan en la controversia. Ese código rige la selección de las relaciones simbólicas e impone a los distintos criterios sus valores inherentes. Insistir en la superioridad de los elementos espirituales con respecto a los materiales equivale defender las libertades del individuo, defensa que implica la existencia de un programa político destinado a liberar al hombre de toda coerción no deseada.

Por el contrario, afirmar que el espíritu actúa a través de la materia, que los valores espirituales se manifiestan por medio de actos materiales, que el cuerpo y la mente están íntimamente unidos, que es necesario unir espíritu y materia, equivale a aceptar que el individuo está por naturaleza subordinado a la sociedad y que puede hallar la libertad dentro de los límites que ésta le impone. Los que defienden este punto de vista están dispuestos a otorgar a la carne un carácter sagrado, mientras que sus contrarios consideran una

blasfemia afirmar que el hombre puede unirse físicamente con la divinidad.

El antropólogo no puede partir de la idea de que la elección de símbolos que subyace a las controversias religiosas es puramente arbitraria. Estos símbolos se utilizan para diferenciar posiciones opuestas, pero expresan también de algún modo la situación social. Así el especialista no puede sino admirar la perfecta adecuación de las doctrinas que niegan que Dios se encarnara con el fin de expresar un sentimiento de rebelión contra el orden eclesiástico establecido. Durante los primeros siglos del cristianismo, período en que se aquilataban y articulaban sus doctrinas, la mayoría de las controversias teológicas versaron sobre la naturaleza de la segunda Persona de la Trinidad. La doctrina de la Encarnación, en su versión definitiva, insistía en la perfecta conciliación entre espíritu y materia. De acuerdo con el credo de Nicea, Cristo era al mismo tiempo verdadero Dios y verdadero hombre; ambas naturalezas se habían combinado misteriosamente en una sola persona. Las herejías de los siglos tercero y cuarto que defendían que Cristo era sólo hombre, no Dios, o que no era totalmente hombre, sino una emanación histórica de la divinidad, coincidían en reconocer la existencia de una diversidad radical de espíritu y materia. Apartarse en una u otra dirección de la doctrina básica de la Encarnación significaba debilitar el mensaje original del cristianismo. En otro sentido, no tan evidente, apartarse de esa doctrina en cualquiera de las dos direcciones significa exaltar el espíritu y degradar la materia adoptando así la posición filosófica que, según Durkheim, corresponde al rechazo de las formas sociales establecidas o a la rebelión declarada contra ellas. En su estudio sobre el arrianismo, John Henry Newman interpreta la herejía como técnica de rebelión. En su opinión, la contumacia de los heresiarcas, fuera cual fuese la posición que defendieran, basta para demostrar que la doctrina en sí tenía en la controversia un interés secundario (1901). Me resulta muy difícil demostrar mí tesis de modo convincente a los historiadores porque, dada la larga duración de las instituciones que estudian, un movimiento cualquiera, como el arrianismo por ejemplo, puede comenzar enmarcado en el código restricto de la integración, como ocurrió cuando Constancio se convirtió en Emperador, proclamó el arrianismo doctrina oficial de Roma, y se declaró a sí mismo representante de Dios en la tierra. Una vez instalados los obispos arrianos en las sedes del imperio, sus doctrinas se hicieron

casi idénticas a aquellas que tan ardientemente habían atacado durante los tiempos de lucha, y el interés por las cuestiones que tantas polémicas habían provocado se redujo a los símbolos básicos de adhesión a un campo u otro.

Tampoco resulta fácil demostrar esta tesis con respecto a la religión hindú a causa de su gran complejidad. Lo que se considera su rasgo fundamental, es decir, la utilización de la pureza corporal para simbolizar la jerarquía y la limitación del grupo, no es en realidad más que un sistema natural de símbolos. Es posible que en la India las posibilidades expresivas de lo corporal se hayan desarrollado hasta límites sin precedentes. Si es así, trataré de explicar ese desarrollo basándome en la distinción entre jerarquía y poder, que, según el profesor Dumont, constituye un principio fundamental del sistema de castas (Dumont, 1966; 91-93). En la India, allá donde se produce un divorcio entre la jerarquía y el poder la comunicación obedece a un código restricto de alienación. Espíritu y materia se separan y se reviste a los grados superiores de la jerarquía con los símbolos más etéreos y espirituales compatibles con las comodidades materiales. La austeridad de las sectas, que renuncian al mundo refugiándose en los monasterios, proporcionará los símbolos de status a los brahmanes, cuyo rango se definirá de acuerdo con su oposición a la casta dominante. La moda del régimen vegetariano, tanto para los dioses como para los hombres, constituirá apropiadamente parte del movimiento de rechazo de las formas religiosas mediatizadas por lo físico, movimiento que significa asimismo el acercamiento a una religión de tipo intimista que es siempre la preferida de los sacerdotes que han renunciado a sus responsabilidades temporales. Las subcastas que tratan de utilizar este código para comunicarse con otras de tipo diferente, no suelen caer en la cuenta de que ese código implica una serie de cambios espirituales. Toda subcasta está necesariamente inmersa en sus problemas locales o políticos. En consecuencia el lenguaje de renunciación adquiere un significado espectacularmente material: la espiritualidad formal se traduce en gestos materiales y se pone al servicio de fines políticos y mundanos. El subcontinente indio, en la medida en que su uso del medio corporal es peculiar, debe el proceso descrito a la tendencia de la doctrina oficial a favor de la separación de la iglesia y del estado, tendencia implícita en el divorcio de la jerarquía y el poder. Por el contrario, la Iglesia de Roma debe el peculiar desarrollo de su correspondiente doctrina a la

temprana unión que se llevó a cabo en su seno entre jerarquía y poder. Con esto no quiero decir que las formas rituales deban determinarse de acuerdo con las tendencias ideológicas. En mi opinión, el código constituido por las formas rituales nace, esencialmente, de esas decisiones mínimas que consisten en con quién debe uno relacionarse y qué forma ha de tomar esa relación. La interacción de doctrinas y formas sociales da lugar a un impulso que acaba por crear un ambiente simbólico en que se ven inmersas las generaciones posteriores. Pero por fuerte que sea la influencia que ese medio simbólico ejerza sobre las futuras elecciones del individuo, precisamente por ser un sistema podrá resquebrajarse en el momento en que violente cualquiera de sus partes. Así ocurrió con el protestantismo inicial; así sobrevivieron los mencionados cambios en el sistema de castas. Jung reprochó a la Europa protestante que abandonaba su autoridad para cubrirse con los ricos atavíos de las religiones orientales. En un pasaje que revela su propia entrega a un código restricto de alienación, aplaude la pérdida de significados de los viejos símbolos religiosos de la cristiandad, pérdida que interpreta como un despojarse de vestiduras inútiles para dejar el yo al desnudo. Abrazar formas extranjeras después de haber llegado tan lejos, representaba a sus ojos un retroceso:

> Si cubriera ahora su desnudez como hacen los teósofos, con las fastuosas galas del Oriente, traicionaría su propia historia. Nadie desciende hasta lo más bajo de la pobreza para mostrarse después en un escenario disfrazado de rey de la India. (Jung, 1940: 63.)

Pero la entrega de los teósofos a las doctrinas orientales no revela falta de lógica ni una traición a los principios del protestantismo. Es sólo resultado de una evolución natural. El europeo que acepta las doctrinas orientales es un europeo que rechaza el evangelio cristiano del Dios encarnado. Primero negará la Eucaristía, luego, antes o después, el misterio de la Encarnación, porque el mismo proceso social que le presenta la primera como repugnante, le lleva necesariamente al rechazo de la segunda. La cultura de todos aquellos individuos unidos a la sociedad por unos lazos muy débiles, comprenderá la creencia romántica en la separación del espíritu puro de la vil materia; abrazarán el primero y al mismo tiempo, rechazarán la segunda.

Es muy posible que en el presente siglo hayamos cobrado una

conciencia mayor de la subjetividad de la experiencia. Al menos parece ser que contamos con las posibilidades para hacerlo. Pero el problema práctico que consiste en mantener la consciencia no ha decrecido en magnitud. Lévi-Strauss ha tratado de mostrar cómo se expresa el inconsciente a través de las formas sociales. Afirma que el sistema de mitades en que la sociedad se divide en dos partes que intercambian esposas entre sí, constituye la representación visible de la proclividad natural de la mente a dividir y subdividir (1968 a: 132. f). El hecho de que ese tipo de sistemas aparezca en todos los continentes, se dé en el seno de las sociedades más simples y primitivas, y permanezca a través del tiempo, indica que, basándonos en su estudio, podremos elaborar una especie de arqueología social. Comprender de qué modo tal sistema de mitades ejerce su poder sobre sus súbditos equivale a excavar en una zona de la prehistoria donde nunca podrán llegar ni los picos ni las palas. Por medio de distinciones binarias, nuestros antepasados de las cavernas pudieron crear el contraste entre cultura y naturaleza, las oposiciones en que se basa la lengua, y hasta una sociedad a imagen y semejanza de la mente. Ese es el argumento que implica la hipótesis de Lévi-Strauss.

Afortunadamente no nos hallamos hoy a merced de ese impulso creativo que da origen a la organización dualista. Nuestra sociedad no se limita a los sistemas de mitades. Pero, a menos que una reflexión concienzuda sobre el poder de este tipo de sistemas para mantenerse nos advierta del peligro que supone nuestra actividad mental inconsciente, la lección que nos da la prehistoria caerá en un vacío absoluto. La adaptabilidad de esos sistemas de mitades primitivos demuestra la dificultad que entraña romper el circulo cerrado que forman el impulso de la mente inconsciente y su expresión externa. ¡Cuántos han sonreído con suficiencia ante los letreros que decoraban los muros del barrio latino de París durante los sucesos de 1968! «*La honte est contre-Revolutionnaire*». «*Le discours est contre-Révolutionnaire*». Pero los intelectuales se resisten a examinar sus actitudes a la misma luz con que analizan la conducta de los que arrojan piedras por las calles. «*Plus je fais la Révolution, plus j'ai envié de faire l'amour*». Los obispos reformistas y los teólogos radicales, por no hablar de los marxistas utópicos, tendrán que reconocer algún día que su laxitud doctrinal, su actitud crítica frente a las categorías y su ataque a las distinciones de tipo académico o administrativo, responden a una experiencia social semejante. «Los oídos están amurallados». Otro de los *graffiti* del

París de 1968 que alude a súplicas vanas y a un rechazo contumaz. No me propongo aquí enjuiciar la exactitud de ese slogan en ese momento y lugar determinados. De acuerdo con la sociología de la percepción debería decir, «Los oídos deben estar amurallados». A la legitimidad hay que revestirla de magia; a las palabras hay que convertirlas en cosas, en bloques, en barreras; los compartimentos son condición necesaria del conocimiento. Los pensadores tienen que aprender a rechazar la fatal atracción que ejerce el sistema natural de símbolos, tanto cuando derriba fronteras entre distintas categorías, como cuando las erige erróneamente.

Volviendo a nuestro tema inicial, hallamos que el aparente anti-ritualismo de nuestros días consiste en la adopción de un conjunto de símbolos naturales en lugar de otro. El proceso equivale a la sustitución de un código restricto por otro. De esta analogía se deducen dos enseñanzas: la primera, que cuando se trata de enjuiciar una situación social cualquiera, tenemos el deber de mantener nuestra capacidad de juicio libre del control que ejercen los símbolos naturales; segundo, que las distintas religiones pueden ajustar su mensaje al sistema natural de símbolos. En cuanto a la primera es necesario admitir que una forma social cualquiera sólo puede evaluarse objetivamente con ayuda del poder analítico que caracteriza al código elaborado. Desconfiemos, pues, de los argumentos que se acogen cómodamente al medio corporal. Las actitudes subjetivas con respecto a la sociedad se codifican a través de símbolos corporales.

En cuanto a la segunda, es importante observar que los sacerdotes cristianos no saben responder a las necesidades actuales de sus fieles. La influencia del código elaborado ha sido excesiva en este sentido. Es posible también que la diferencia de edad que separa a las jerarquías eclesiásticas de los que están en contacto directo con los feligreses, explique el abandono en que han caído los símbolos que en otro lugar se explotan de forma espontánea. El teatro, la novela y las artes visuales se han apropiado en la actualidad de los temas religiosos que repugnaban a los radicales de hace cincuenta años, y han tejido con ellos un sistema simbólico secular. Es lógico que nos preguntemos por qué aquellos radicales de antaño desdeñaron los temas de renunciación, la imaginería desenfadada y sexual de los místicos, y la doctrina totalmente irracional de la resurrección de la carne, mientras que los radicales de hoy desprecian el cuerpo físico, leen a los místicos y cultivan el irracionalismo. La diferencia radica en las respectivas actitudes de

unos y otros frente al poder político: los primeros lo desean, los segundos lo rechazan. Las iglesias deberían reparar en que mientras se bañan en las límpidas aguas de la sensibilidad ética, les están robando sus ropas. La actual dicotomía del espíritu y la materia constituye en verdad una afirmación de los valores espirituales. Mientras predican buenas obras deberían compaginar el mero deber social con la riqueza de todas aquellas doctrinas que de tanta utilidad han sido para el código restricto: las doctrinas del cuerpo místico, de la comunión de los santos, de la muerte, de la resurrección, de la mortalidad, y del don de lenguas.

BIBLIOGRAFÍA

ABERLE, David: The Peyote Religion among the Navaho, Londres, Aldine, 1966.
AUERBACH, Erich: Literary Language and Its Public, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965.
EARTH, Fredrik: Nomads of South Persia. The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy, Londres, Allen & Unwin, 1964.
BARTHES, Roland: Writing Degree Zero, Londres, Jonathan Cape, 1967. [Edición en castellano: El grado cero de la escritura, Madrid, Siglo XXI].
BARTON, R. F.: Ifugao Law: University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 15.1:186 ss., 1919.
— Ifugao Economics: University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 15.5: 385-446, 1922.
— The Religion of the Ifugaos, Memoirs of American Anthropological Association, num. 65, 1946.
— The Kalingas: Their Institutions and Custom Law, University of Chicago Publications in Anthropology, Social Anthropology Series, Chicago, University of Chicago Press, 1949.
BERGER, P., y LUCKMANN, T.: The Social Construction of Reality, and Treatise in the Sociology of Knowledge, Nueva York, Doubleday, 1966. [Edición en castellano: La Construcción social de la realidad, Amorrortu, 1968.]
BERNSTEIN, Basil: «Some Sociological Determinants of Perception», British Journal of Sociology, 9:159; 174, 1958.
— «A Public Language-Some Sociological Implications of a Linguistic Form», British Journal of Sociology, 10:311-26, 1959.
— «Linguistic Codes, Hesitation Phenomena and Intelligence», Language and Speech, 5.1. Octubre-diciembre: 31-46, 1962.
— «Social Class and Psychotherapy», British Journal of Sociology, 15:54-64, 1964.
— «A Socio-Linguistic Approach to Social Learning», Penguin Survey of the Social Sciences, Gould, J. (ed.), Londres, Penguin, 1965.
— «A Socio-Lingustic Approach to Socialisation», en Gumperz, J. y D. Hymes (ed.) Directions in Socio-Lingustics, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1970.
— Class, Codes and Control, vol. 1, Theoretical Studies towards a Sociology of Language, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1971.
BERNSTEIN, B.; ELVIN, H. L., y PETERS, R. S.: Ritual in

Education, Philosophical Transactions of the Royal Society, Series B, Biological Sciences, num. 772, vol. 251: 429-36, 1966.
BRADDON, R.: Roy Thomson of fleet Street, Londres, Collins, 1965.
BROWN, Peter: Augustine of Hippo, Londres, Faber & Faber, 1967. [Edición en castellano: Biografía de Agustín de Hipona, Madrid, Rev. de Occidente, 1969.]
BULMER, Ralph: «Why is the Cassowary not a bird?» Man, N.S.2, 1:5-25, 1967.
BURRIDGE, Kenelm: Mamhu, a Melanesian Millennium, Londres, Methuen, 1960.
— «Tangu, Northern Madang District», en Lawrence, P. y M. J. Meggitt (ed.), Gods, Ghosts and Men in Melanesia, Londres, Oxford University Press, 1965.
BUXTON, Jean: «The Mandari of the Southern Sudan», en Middleton, J., y D. Tai (ed.), Tribes without Rulers, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958.
— Chiefs and Strangers, Oxford, Clarendon, 1963.
— «Mandari Witchcraft», en Middleton, J., y E. Winter (ed.), Witchcraft and Sorcery in East Africa, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963.
— «Animals, Identity and Human Peril. Some Mandari Images», Man, N.S. 3.1: 35-49, 1968.
GALLEY, Malcolm J. C.: God's People: West Indian Pentecostal Sects in England, London, Oxford University Press para el Institute of Race Relations, 1965.
CLARK, Francis: The Eucharistic Sacrifice and the Reformation, Londres, The Newman Press, 1960.
COAD, F. Roy: A History of the Brethren Movement, Londres, Paternoster Press, 1968.
COHN, Norman: The Pursuit of the Millennium, Londres, Seeker & Warburg, 1967. [Edición en castellano: En pos del milenio, Barcelona, Barral, 1972.]
— «Mediaeval Millenarism: Its Bearings on the Comparative Study of Mille-narian Movements», en Thrupp, Sylvia (ed.), Millennial Dreams in Action, La Haya, Mouton, 1962. Cox, Harvey: The Secular City, Londres, Penguin, 1968. [Edición castellana: La ciudad secular, Barcelona, Peninsula, 1973.] DE COPPET, Daniel : «Pour une etude des echanges ceremoniels en Melanesie», L'Homme, 8.4: 45-57, 1968.
DIXON, R.: «Correspondence: Virgin Birth», Man, N. S., 3.4: 653-4, 1968.

DOUGLAS, Mary: The Lele of the Kasai, Londres, Oxford University Press, 1963.
— Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966. [Edición en Castellano: Pureza y Peligro: Un análisis de los conceptos de contaminacion y tabu, Madrid, Siglo XXI, 1973.]
— Pollution en International Encyclopedia of the Social Sciences, vol. 12: 336-42, Nueva York, Mac Millan y The Free Press, 1968a.
— «The Relevance of Tribal Studies», Journal of Psychosomatic Research, 12.1, 1968b.
— «Social Control of Cognition. Factors in Joke Perception», Man N S 3.3: 361-67, 1968c.
DUCHESNE-GUILLEMIN, L.: The Western Response to Zoroaster, Ratanbei Katrak Lectures, 1956, Oxford, Clarendon, 1958.
DUMONT, Louis: Homo Hierarchicus -essai sur le systems des castes, Paris, Gallimard, 1966. [Edición en castellano: Homo Hierarchicus, Madrid, Aguilar.]
DURKHEIM, Emile: Elementary forms of the Religious Life (trad. J. W. Swain), London, Allen & Unwin, 1915.
DURKHEIM, E., y MAUSS, M.: Primitive Classification, 1903, trad, e introduccion de Rodney Needham, Londres, Cohen & West, 1963.
EPISTEMON: Ces idees qui ont ebranle la France, Nanterre, Fayard, 1968. EVANS-PRITCHARD, E. E.: The Nuer, a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People, Oxford, Clarendon, 1940a. [Edición en castellano: Los nuer, Barcelona, Anagrama, 1977.]
— «The nuer of the Southern Sudan», en Fortes, M. y E. E. Evans-Pritchard (ed.), African Political Systems, London, Oxford University Press, 1940b.
— Nuer Religion, Clarendon, Oxford, 1956.
FANON, F.: The Wretched of the Earth, Londres, Mac Gibbon & Kee, 1965. [Trad, cast.: Los condenados de la tierra, Fondo de Cultura, Mexico.] FIRTH, R.: Tikopia Ritual and Belief, Londres, Allen & Unwin, 1967. FORTES, Meyer: The Dynamics of Clanship among the Tallensi, Londres, Oxford University Press for the International African Institute, 1945.
— The Web of Kinship among the Tallensi, Londres, Oxford University Press for the International African Institute, 1949.
— Oedipus and Job in West African Religion, Cambridge University Press, 1959.
— Totem and Taboo, Presidential addrress, 1966, Proceedings of

the Royal Anthropological Institute, 1967.
FORTUNE, R. F.: The Sorcerers of Dobu, Londres, 1932.
FREEDMAN, M.: Presidential Address to the Royal Anthropological Institute, Proceedings, 1969.
GOFFMAN, E.: The Presentation of the Self in Everyday Life, Edimburgo, University of Edinburgh Social Research Centre, 1956. [Edición en castellano: La presentacion de la persona en la vida cotidiana, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.]
GOODENOUGH, E. R.: Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period, vol. 5, Nueva York, Bollingen Foundation, 1956; Londres, Oxford University Press, 1968.
GRONBECH, W.: The Culture of the Teutons, vol. 1, Londres, Oxford University Press, 1931.
GULLIVER, P. H.: Neighbours and Networks: The Idiom of Kinship in Social Action a mong the Ndendeuli of Tanzania, California, University of California Press, 1971.
HALL, Edward T.: The Silent Language, Nueva York, Doubleday, 1959.
HARRINGTON, Michael: The Other America, Nueva York, Mac Millan, 1962; Londres, Penguin, 1968. [Edicion en castellano: La cultura de la pobreza en los Estados Unidos, Mexico, F.C.E.]
HERBERG, Will: Protestant, Catholic, Jew, Londres, Mayflower, 1960.
HIGHER CATECHETICAL INSTITUTE, Nimega: A New Cathechism, Catholic Faith for Adults, Londres, Burns & Oates, 1967. [Edicion en castellano: Nuevo Catecismo para adultos. Versión del catecismo holandés, Barcelona, Herder, 1969.]
HORTON, Robin: Book Review: «Divinity and Experience». Africa, 32.1: 78, 1962.
— «Types of Spirit Possesion in Kalahari Religion», en Spirit Mediumsbip and Society in Africa, John Beattie and John Middleton (ed), Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969.
HUMPHRY, C. E.: Manners for Women, Londres, James Bowden, 1897. JACOBS, Paul, y SAUL LANDAU: The New Radicals, a Report with Documents,
Londres, Penguin, 1967. JUNG, Carl G.: The Integration of the Personality, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1940.
KEYNES, J. M.: Essays in Biography (Mr. Lloyd George), Londres, Macmillan, 1933.
KLEIN, Melanie: Envy and Gratitude, a Study of Unconscious Sources, Londres, Tavistock, 1957. [Trad. cast.: Envidia y gratitud,

Paidos, Buenos Aires.]
KLUCKHOHN, Clyde: Navaho Witchcraft, Cambridge, Mass., Peabody Museum, 1944.
KNIGHTLEY, Phillip y COLIN SIMPSON: The Secret Lives of Lawrence de Arabia, Londres, Nelson, 1969.
LAWRENCE, P.: Road Belong Cargo: a Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea, Manchester, Manchester University Press, 1964.
LAWRENCE, P., y M. J. MEGGITT (ed.): Gods, Ghosts and Men in Melanesia: Some Religions of Australia, New Guinea and the New Hebrides, Londres, Oxford University Press, 1965.
LEACH, E. R.: Virgin Birth, Henry Myers Lecture, Proceedings of the Royal Anthropological Institute, 33-39, 1966. LEVI-STRAUSS, C.: Introduccion a Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie, Paris, Presses Universitaires de France, 1950. [Edición en castellano: Sociologia y antropologia, Madrid, Tecnos, 1971.]
— Mythologiques I: Le cru et le cuit, Paris, Plon, 1964. [Edición en castellano : Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1968.]
— Mythologiques II: Du miel aux cendres, Paris, Plon, 1966. [Edición en castellano: Mitológicas II: De la miel a las cenizas, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1972.]
— Mythologiques III: L'Origine des manieres de table, Paris, Plon, 1968a. [Edición en castellano: Mitologicas III: El origen de las maneras de mesa, Madrid, Siglo XXI, 1977.]
— Structural Anthropology, Londres, Allen Lane, Penguin Press, 1968b. [Edición en castellano: Antropologia estructural, Buenos Aires, Eudeba, 1968.]
LEWIS, I. M.: «Spirit Possession and Deprivation Cults», Man, N. S. 1,3: 307-29, 1966. LIENHARDT, Godfrey: «Some Notions of Witchcraft among the Dinka», Africa, 21.1: 303-18, 1951.
— «The Western Dinka», en Middleton, J. y D. Tail (ed.), Tribes without Rulers, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958.
— Divinity and Experience: The Religion of the Dinka, Oxford, Clarendon, 1961.
— «The Situation of Death: An Aspect of Anuak Philosophy», Anthropological Quarterly, 35. 2. abril: 74-85, 1962.
LOWIE, R. H.: Primitive Religidn, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1925. [Edición en castellano: Religiones primitivas, Alianza Editorial, Madrid, 1976.]
MAIMONIDES, Moses: The Guide for the Perplexed, trad, del arabe

de M. Fried-lander, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1956. [Edición en castellano: Guia de descarriados, Madrid, Voluntad, S. A.]
MARSHALL, Lorna: «!Kung Bushman Religious Beliefs», Africa, 32.3: 221-52, 1962.
MARTIN, David: «Towards Eliminating the Concept of Secularization», Penguin Survey of the Social Sciences, Gould, J. (ed.), Londres, Penguin, 1965. MARWICK, M. G.: «Another Modern Anti-Witchcraft Movement in East Central Africa», Africa, 20.2: 100-12, 1950.
— «The Social Context of Cewa Witch Beliefs», Africa, 22.2: 120-35; 215-33, 1952.
— Sorcery in its Social Setting, a Study of the Northern Rhodesia Cewa, Manchester, Manchester University Press, 1965.
MAUSS, Marcel: «Les Techniques du corps», Journal de la Psychologic, 32, marzo-abril 1936. [«Tecnicas y movimiemos corporales», en Sociologia y antropologia, Madrid, Tecnos, 1971.]
MEGGITT, M. J.: «The Mae Enga of the Western Highlands», en Lawrence, P., y M. J. Meggitt (ed), Gods, Ghosts and Men in Melanesia, Londres, Oxford University Press, 1965.
MERTON, R. K.: Social Theory and Social Structure (ed. revisada), Glencoe, The Free Press, 1957. [Edición en castellano: Teoria social y estructura social, Ed. Andres Bello, I960.]
MIDDLETON, J., y David TAIT (ed.): Tribes without Rulers, Studies in African Segmentary Systems, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958.
MIDDLETON, John: The Religion of the Lugbara, International African Institute, Londres, Oxford University Press, 1960.
MITCHELL, Clyde: The Yao Village, Manchester, Manchester University Press, 1956.
NEAL, sor Maria Augusta: Values and Interests in Social Change, Londres, Prentice-Hall, 1965.
NEEDHAM, Rodney: «Percussion and Transition», Man, N. S. 2.4: 606-14, 1967.
NEWFIELD, Jack: A Prophetic Minority: The American New Left, Londres, Anthony Blond, 1966. [Edición en castellano: Una minoría profética, Barcelona, 1969.]
NEWMAN, J. H.: The Arians of the Fourth Century, Londres, Longman, 1901.
OLIVER, D. L.: Human Relations and Language in a Papuan-Speaking Tribe of Southern Bougainville, Solomon Islands, Papers

of the Peabody Museum, vol. 29.2: 3-38, 1949.
— A Salomon Island Society: Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville, Londres, Oxford University Press, 1957.
OTTO, Rudolph: The Idea of the Holy, Londres, Oxford University Press, 1957.
PABLO VI: Mysterium Fidei, 1965.
— Paenitemine, 1966.
PARSONS, T., y Neil SMELSER: Society and Economy, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1956.
RICHARDS, A. I.: «A Modern Movement of Witch-Finders», Africa, 8.4: 448-61, 1935.
RIVIERE, Peter: «Factions and Exclusions in Two South American Village System», Witchcraft Confessions and Accusations, ed. Mary Douglas, A.S.A. Monografia num. 9, Londres, Tavistock, 1970.
ROVERE, Richard: Senator Joe McCarthy. Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1959.
SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS: Instruction on the Worship of the Eucharistic Mystery, Londres, Catholic Truth Society, 1967.
SARTRE, Jean-Paul: Words, Londres, Hamish, Hamilton, 1964. [Edición en castellano: Las palabras, Buenos Aires, Losada, 1964.]
SMELSER, Neil J.: Theory of Collective Behaviour, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1962.
SMITH, W. R.: Lectures on the Religion of the Semites, Londres, Black, 1894.
SPENCER, Paul: The Samburu: A Study of Gerontocracy in a Nomadic Tribe, Londres, Routledge & Paul, 1965. STRINDBERG, August: The Son of a Servant: The Story of the Evolution of a Human Being 1849-67, Londres, Jonathan Cape, 1967.
STRIZOWER, S.: «Clean and Unclean», Jewish Chronicle (Londres), 26 agosto 1966.
TAYLOR, A. J. P.: English History 1914-1915, Oxford, Clarendon, 1965.
THRUPP, Sylvia L. (ed): Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study, La Haya, Mouton, 1962.
TREVOR-ROPER, H. R.: Religion, the Reformation and Social Change and Other Essays, Londres, Macmillan, 1967.
TURNBULL, Colin M.: The Forest People, Londres, Chatto & Windus, 1961.
— Wayward Servants: The Two Worlds of the African Pygmies, Londres, Eyre & Spottiswoode, 1965.

TURNER, V. W.: Chihamba, the White Spirit. A Ritual Drama of the Ndembu, Manchester, Manchester University Press, 1962.
— The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia, International Africa Institute, Oxford, Clarendon, 1968.
VAN GENNEP, A.: The Rites of Passage (trad, de M. B. Vizedom y G. L. Caffee), Londres, Routledge & Kegan Paul, 1960.
WEIL, Simone: Waiting on God, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1951. (Attente de Dieu, Paris, Fayard, 1970).
WILSON, Bryan R. (ed.): Patterns of Sectarianism, Londres, Heinemann Educational Books, 1967.
WOODBURN, James: The Social Organization of the Hazda of North Tanganyika, Tesis doctoral, University of Cambridge, 1964.
WORSLEY, Peter: The Trumpet Shall Sound: a Study of «Cargo» Cults in Melanesia, Londres. Mac Gibbon & Kee, 1957. [Edicion castellana en prensa: La trompeta sonará. Un estudio de los cultos «cargo» en Melanesia, Siglo XXI]

Reseña

Frente a la opinión convencional que advierte una contradicción lógica en la adjetivación como «natural» de un simbolo (ya que éste sería un artificio humano nacido de la experiencia y que sólo cobra significación dentro de un esquema cultural) MARY DOUGLAS —una de las más interesantes y sugestivas figuras de la antropología británica contemporánea— mantiene que los elementos afines entre los sistemas sociales implican, también, un sistema común de SÍMBOLOS NATURALES. El distanciamiento con respecto al origen fisiológico de la especie constituye la principal manifestación de esa correlación; a medida que aumenta la presión social en el seno de una colectividad, mayor es la tendencia a expresar la conformidad individual por medio del control físico, a ignorar las funciones del cuerpo humano y a ocultar los procesos orgánicos como modo de revestir de dignidad a los acontecimientos sociales. Cuatro posibilidades diferentes de utilizar la imagen corporal para reflejar y acrecentar la experiencia humana (la consideración del cuerpo humano como órgano de comunicación, su definición como vehículo de vida en sí mismo vulnerable, el interés por el aprovechamiento de los materiales residuales, la definición de la vida como algo puramente espiritual) son las líneas centrales que vertebran otras tantas estructuras de organización simbólica. La investigación también resulta iluminadora para la comprensión del mundo contemporáneo: «Si no podemos aplicar los hallazgos de la etnología tribal a nuestro propio contexto social, poco interés nos ofrecerá estudiarla.» Para la mentalidad autoritaria, el control físico es una metáfora del control social; mientras que la valoración de la intimidad y el rechazo del comportamiento formalista se corresponden con la voluntad de no someterse a las coerciones institucionales.